





2009 年度

東洋大学博士学位論文

# フッサールにおける超越論的経験



東洋大学 大学院 文学研究科 哲学専攻 博士後期課程

学籍番号 4110030004

中山 純一



## 【凡例】

I.フッサール著作集 (Edmund Husserl : *Gesamelte Werke, Husserliana*, Den Haag / Dordrecht 1950ff., ab 1987ff. Dordrecht / Boston / London.) からの引用は、巻数、頁数の順に示す。

II.フッサール資料集 (Edmund Husserl : *Materialien Band*, Dordrecht / Boston / London) からの引用は、Mat.と略記し、巻数、頁数の順に示す。

III.フッサールの著作を日本語で表記する場合、以下の略記を用いる。

『デカルト的省察』 - 『デカルト的省察』

『理念講義』 - 『現象学の理念』

『イデー』 I - 『純粹現象学と現象学的哲学のための諸構想』 第一巻

『イデー』 II - 『純粹現象学と現象学的哲学のための諸構想』 第二巻

『危機』 - 『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』

『第一哲学』 - 『第一哲学』 第二部

『時間講義』 - 『内的時間意識の現象学』

『受動的綜合』 - 『受動的綜合の分析』

『物講義』 - 『事物と空間』

『論研』 - 『論理学研究』 第二巻

『ベルナウ草稿』 - 『時間意識をめぐるベルナウ草稿』

『哲学入門』 - 『哲学入門 諸講義 1922 / 23』

『倫理学入門』 - 『倫理学入門 講義 1920,24 夏学期』

『C草稿』 - 『時間構成をめぐる後期諸テキスト (1929-1934) C草稿』

IV.また、フィンクの『超越論的方法論の理念 第六デカルト的省察』は、『第六省察』と略記する。

V.フィンクの著作からの引用は、以下の略記を用いる。

【VI.CM./1】 - *VI.Cartesianische Meditation. Teil1. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre.* Kluwer Academic, Dordrecht, 1988.

【VI.CM./2】 - *VI.Cartesianische Meditation Teil2. Ergänzungsband.* Kluwer Academic, Dordrecht, 1988.

【SzP】 - *Stuilen zur Phänomenologie 1930-39*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966

【ND.】 - *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze.* Karl Alber, Freiburg, 1976.

VI.引用文中における〈 〉は編者による補足を表す。

VII.引用文中における〔 〕は引用者による補足を表す。

VIII.引用文中における強調は、特に指示のない場合、原文における強調を表す。



フッサールにおける超越論的経験

目次

序

第一部

現象学的〈方法〉の転回へ

—フッサール現象学の転回点としての受動性—

序 受動性という経験

第一章 発生的現象学の〈方法〉の制約性

—受動性概念の批判的検討を通じて—

- 1.1 発生的現象学の課題
- 1.2 発生的現象学の〈方法〉—「脱構築」と「再構成」—
- 1.3 受動性概念の多義性
- 1.4 結び

第二章 発生的現象学の〈事象〉の両義性

- 2.1 内的時間意識における「絶対的意識」の両義性
- 2.2 「原意識」の両義性  
—与件の先現象性と体験の前現象性—
- 2.3 『ベルナウ草稿』における「原プロセス」の両義性
- 2.4 結び

第三章 「生の現象学」の〈方法〉と〈事象〉

- 3.1 非志向的で徹底化された「生の現象学」とは何か
- 3.2 フッサールからの応答
- 3.3 「生の現象学」の批判的検討
- 3.4 結び

第二部

現象学的〈方法〉の転回

—受動性から〈超越論的経験〉へ—

序 〈超越論的経験〉へ向き直すために

第四章 発生的現象学の実践的転回

- 4.1 受動的生の実践的転回の試み
- 4.2 フッサール倫理思想における志向性の実践的役割
- 4.3 フッサール「愛」の現象学
- 4.4 結び

第五章 現象学的〈方法〉としての「内的意識」

—「反省」から活動性の自己直観へ—

- 5.1 「生ける現在」の多義性
- 5.2 「生ける現在」の謎とは何か
- 5.3 哲学的〈方法〉としてのフィヒテの「知的直観」
- 5.4 『C草稿』における現象学的〈方法〉の転回
- 5.5 結び

第六章 「現象学の自己批判」の方法的意義

—哲学的思维の实在性に向けて—

- 6.1 哲学的思维の自己根拠づけとしての「知的直観」
- 6.2 フッサールによる「現象学の自己批判」の試み
- 6.3 現象学的思维の实在性の根拠づけとしての「現象学の自己批判」
- 6.4 結び

第三部

現象学的〈方法〉の転回から

—「超越論的経験論」としてのフッサール現象学—

序 〈超越論的経験〉からの開始

第七章 「超越論的経験論」としてのフッサール現象学

- 7.1 現象学における〈超越論的経験〉
- 7.2 「受動的綜合」をめぐるフッサール・ドゥルーズ問題
- 7.3 「超越論的経験論」としてのフッサール現象学
- 7.4 結び

第八章 モナド論的現象学における〈超越論的経験〉

- 8.1 フッサール〈モナド〉概念の展開
- 8.2 『モナドロジー』に内在する視点の問題
- 8.3 〈モナド〉の二義性—絶対的モナドの「無窓性」—
- 8.4 フッサール〈モナド〉分析の意義  
—「モナド化」の射程—
- 8.5 現象学的モナド論からモナド論的現象学へ
- 8.6 結び

結論

「超越論的経験論」としてのフッサール現象学の可能性



## フッサールにおける超越論的経験

### 目次

#### 序 (1頁)

#### 第一部

#### 現象学的〈方法〉の転回へ

——フッサール現象学の転回点としての受動性——

#### 序 受動性という経験 (3頁)

#### 第一章 発生的現象学の〈方法〉の制約性——受動性概念の批判的検討を通じて—— (5頁)

- 1.1 発生的現象学の課題 (5頁)
- 1.2 発生的現象学の〈方法〉——「脱構築」と「再構成」—— (6頁)
  - 1.2.1 「脱構築」と「再構成」の関係 (6頁)
  - 1.2.2 抽象化的反省としての「脱構築」 (7頁)
- 1.3 受動性概念の多義性 (9頁)
  - 1.3.1 受容性と受動性 (9頁)
  - 1.3.2 受動性と原受動性 (10頁)
- 1.4 結び (12頁)

#### 第二章 発生的現象学の〈事象〉の両義性 (15頁)

- 2.1 内的時間意識分析における「絶対的意識」の両義性 (15頁)
  - 2.1.1 「絶対的意識」の提示 (15頁)
  - 2.1.2 『時間講義』補完テキスト Nr.54における「絶対的意識」 (17頁)
- 2.2 「原意識」の両義性——与件の先現象性と体験の前現象性—— (18頁)
- 2.3 『ベルナウ草稿』における「原プロセス」の両義性 (21頁)
- 2.4 結び (23頁)

#### 第三章 「生の現象学」の〈方法〉と〈事象〉 (25頁)

- 3.1 非志向的で徹底化された「生の現象学」とは何か (25頁)
  - 3.1.1 「生の現象学」の課題と〈方法〉 (25頁)
  - 3.1.2 アンリによるフッサールの受動性批判 (26頁)
- 3.2 フッサールからの応答 (28頁)
  - 3.2.1 『受動的綜合』の課題と分析内実の乖離 (28頁)
  - 3.2.2 フッサール発生的現象学の「生の現象学」的解釈 (29頁)
- 3.3 「生の現象学」の批判的検討 (31頁)
  - 3.3.1 アンリ的「生」の制限性 (31頁)
  - 3.3.2 キネステーゼ的能力可能性としての「内在」 (32頁)
- 3.4 結び (34頁)



第二部  
現象学的〈方法〉の転回  
——受動性から〈超越論的経験〉へ——

序 〈超越論的経験〉へ向き直すために (38頁)

第四章 発生的現象学の実践的転回 (40頁)

4.1 受動的生の実践的転回の試み (40頁)

4.1.1 受動的生の実践的転回の動機づけ (40頁)

4.1.2 触発の価値論的解釈 (40頁)

4.2 フッサール倫理思想における志向性の実践的役割 (42頁)

4.2.1 受動的志向性の実践哲学的解釈 (42頁)

4.2.2 感情道徳学派に対するフッサールの評価 (44頁)

4.3 フッサール「愛」の現象学 (45頁)

4.3.1 「愛」の志向的性格の独自性 (45頁)

4.3.2 「愛」の価値発見的作用——シェーラーの「愛・憎の現象学」—— (45頁)

4.3.3 フッサール人間学における「愛」の問題 (46頁)

4.4 結び (47頁)

第五章 現象学的〈方法〉としての「内的意識」——「反省」から活動性の自己直観へ—— (51頁)

5.1 「生ける現在」の多義性 (52頁)

5.2 「生ける現在」の謎とは何か (53頁)

5.3 哲学的〈方法〉としてのフィヒテの「知的直観」 (54頁)

5.3.1 『全知識学の基礎』第一命題導出に至る前半の歩み  
——抽象化的反省を通じた経験的意識の事実の呈示—— (55頁)

5.3.2 『全知識学の基礎』第一命題導出に至る後半の歩み  
——「歩み戻り」としての「知的直観」—— (56頁)

5.4 『C草稿』における現象学的〈方法〉の転回 (57頁)

5.4.1 現象学的〈方法〉としての「内的意識」 (57頁)

5.4.2 『C草稿』における「時間化」の問題 (59頁)

5.4.3 『C草稿』における「現象学する自我」の問題 (60頁)

5.5 結び (62頁)

第六章 「現象学の自己批判」の方法的意義——哲学的思惟の実在性に向けて—— (65頁)

6.1 哲学的思惟の自己根拠づけとしての「知的直観」 (65頁)

6.2 フッサールによる「現象学の自己批判」の試み (66頁)

6.2.1 繰り返される素朴性の克服 (67頁)

6.2.1 「必証的還元」と〈超越論的経験〉 (67頁)

6.3 現象学的思惟の実在性の根拠づけとしての「現象学の自己批判」 (68頁)

6.3.1 フィンクの「超越論的素朴性」 (69頁)

6.3.2 現象学の自己関係性 (70頁)

6.3.3 Zuschauerをめぐるフッサール-フィンク問題 (71頁)

6.3.4 第二次的世界化 (世間化) (72頁)

6.4 結び (73頁)

第三部  
現象学的〈方法〉の転回から  
——「超越論的経験論」としてのフッサール現象学——

序 〈超越論的経験〉からの開始 (76頁)

第七章 「超越論的経験論」としてのフッサール現象学 (78頁)

- 7.1 現象学における〈超越論的経験〉 (78頁)
  - 7.1.1 〈超越論的経験〉の定式化 (78頁)
  - 7.1.2 フッサールの還元における超越的なもの (79頁)
  - 7.1.3 フッサールの〈超越論的経験〉 (81頁)
  - 7.1.4 『第六省察』における〈超越論的/現象学的経験〉 (82頁)
- 7.2 「受動的綜合」をめぐるフッサール-ドゥルーズ問題 (84頁)
  - 7.2.1 超越論的感性論としての『受動的綜合』 (84頁)
  - 7.2.2 ドゥルーズの「超越論的経験論」における「受動的綜合」 (85頁)
- 7.3 「超越論的経験論」としてのフッサール現象学 (87頁)
- 7.4 結び (87頁)

第八章 モナド論的現象学における〈超越論的経験〉 (90頁)

- 8.1 フッサール〈モナド〉概念の展開 (90頁)
  - 8.1.1 〈モナド〉と自我 (90頁)
  - 8.1.2 〈モナド〉の「窓」——志向的「有窓性」と実的「無窓性」—— (92頁)
- 8.2 『モナドロロジー』に内在する視点の問題 (93頁)
- 8.3 〈モナド〉の二義性——絶対的モナドの「無窓性」—— (94頁)
- 8.4 フッサール〈モナド〉分析の意義——「モナド化」の射程—— (96頁)
- 8.5 現象学的モナド論からモナド論的現象学へ (97頁)
- 8.6 結び (99頁)

結論

「超越論的経験論」としてのフッサール現象学の可能性 (103頁)

文献表

## 序

本論文は、エドムント・フッサール (Edmund Husserl 1859-1938) の現象学における、〈超越論的経験〉の構造を、彼の現象学的思惟の展開に即して体系的に解明することを主題とする。ここに表現される〈超越論的経験〉という、相互に領域異質的で、排他的ですらある哲学の二つの概念が連結されることで、いったいいかなる経験をフッサールは問題にしようとした(したかった)のだろうか。イマヌエル・カント以来の超越論的哲学の批判的解釈を通じて形成されてきたフッサールの現象学的思惟は、独自の「超越論性」概念を彫琢し、それを現象学のうちで積極的に展開させている。現象学における「超越論性」は、アポステリオリな経験を、アプリアリな立場からして可能的経験としてのみ扱おうという、超越論的哲学の根本的立場から離れることになる。フッサールの現象学は何よりも、感性的経験に代表される現実的経験における意識の働きの場面から出発するのであり、それも、探究者自らが超越論的な立場へと移行した後も、この現実的経験そのものが懐疑の果てに否定され、失われてしまうことはない。むしろ超越論的な立場である探究者は、こうした省察の歩みのさなかで経験されている出来事を、己の事実的な経験として超越論的に語る。こうした「超越論的なものの経験」は現象学が語りうる独自の経験であり、フッサール、そして彼の共同思索者であるオイゲン・フィンク (Eugen Fink 1905-1975) は、こうした「超越論的なものの経験」に〈超越論的経験〉をみている。

本論での具体的歩みを概略する前に、若干の注記を行っておきたい。

まずは、フッサールのテキストを読むことにかんして。現象学の現在、それは〈方法〉と〈事象〉とが絶えず相即しつつ運動する様をみせている。その相即的運動において我々が確認できるのは次のことである。それは、現象学者によって露呈された〈事象〉の不断の変転の中で、現象学者自身が自らの〈方法〉を携えてそこへと巻き込まれていくことで、自らの〈方法〉の刷新作業を繰り返しつつ、最終的には自らの〈方法〉を〈事象〉の変転に寄り添わせそこへと委ねることで、〈方法〉と〈事象〉とが同一の出来事として生起してくる、こうした一連の運動である。フッサールの現象学は、〈方法〉と〈事象〉とがこうした運動の指導権を巡って繰り返される抗争のドキュメントに他ならない。フッサールのテキストを読むという行為はしたがって、この運動へと自己をも巻き込ませつつ送ることに他ならないゆえ、読解という行為それじたいが「現象学すること」に他ならない。こうした運動へと自らが巻き込まれていくことで、読解者である現象学者は、自らの行為である「現象学すること」を通じて、自己の経験の変容に気づくことになる。現象学者自らの行為としての「現象学すること」は、〈事象〉の変転から促される仕方で、現象学者が自らの〈方法〉に批判的視を向け変えることによって経験している、経験の自己変容への気づきの表現なのだ。著書における叙述のスタイルとは明らかに異なるフッサールの膨大な遺稿は、現象学者であるフッサールが記述した経験の自己変容の告白文である。フッサールのテキストを読むことの魅力は、フッサールの経験の動きに合わせ、自らの経験を動かし、それを気づきへともたらし、そしてこうした経験の調整能力を鍛錬しつつ再びフッサールのテキストに戻っていくこと、ただこの一点だけであり、そしてこれこそが現象学することであると言える。

次に、本論文の筆者が採る探究の立場について触れておきたい。というのも、ここで筆者の基本的立場を明確に示すことで、本論での叙述のニュアンス、議論の意図を適切に読み取って



いただきたいからだ。本論文で筆者は、フッサールの現象学的思惟を批判的に読解する。したがって叙述は、フッサールへ向けた批判というスタイルを採用している。しかしそれは、フッサール現象学の外部から超越的に行使された批判では無論ない。むしろ筆者のフッサールに対する批判的読解は、次のようにして導かれている。それは、当然のことながら筆者はフッサールのテキストを研究の対象として扱うが、こうしたテキストの読解作業を通じてフッサールの現象学的思惟に深く内在することで、それを通じて獲得されてきたフッサールの現象学的思惟に即して、再度、彼のテキストを批判的に精査するというものである。この最後の批判的精査の段階が、フッサールに対する批判的読解の立場であり、本論文で筆者が採用している研究のスタイル、ないし戦略である。それゆえ、筆者のフッサールに対する批判的立場が依拠しているのは、テキストの読解作業を通じて次第に明るみにもたらされてきたフッサール自身の現象学的思惟、それのみである。もとより、フッサールの現象学的思惟に忠実であらんと欲し、フッサールのテキストを読む者は、フッサールの実際の叙述に対して批判的立場を形成していくことだろう。以上述べたことが、本論で筆者が採っているフッサール現象学研究の基本的立場である。それでは、本論での筆者の基本的立場を確認したことで、以下では本論の構成について概観しておきたい。

本論は大きく三部に分かれている。それぞれ、第一部は「現象学的〈方法〉の転回へ」、第二部は「現象学的〈方法〉の転回」、第三部は「現象学的〈方法〉の転回から」というタイトルが付されている。これらタイトルから明らかなように、本論の叙述は、現象学的〈方法〉を転回させることをめぐってまず議論が展開される。すなわち、第一部では〈方法〉を転回させること、その一点へと議論は集中していく。ここでは〈方法〉を転回させる必然的な動機が、つまり〈事象〉からの要請がフッサールの具体的な叙述から明るみのもとへと引き出されるだろう。第二部では〈方法〉の転回の仕方にかんして、若干の試みをめぐって議論される。ここでは、第一部でその転回の必要性が確認された現象学者の基本的な〈方法〉である「反省」が、フィンクによる示唆に即して、フィヒテの「知的直観」を範にとりつつ転回の試みとして実験される。ここには同時に、フッサール自身がそうした〈方法〉をすでに用いて現象学的分析をしていたことも確認されよう。フッサール後期時間論の『C 草稿』は、そうした〈方法〉による代表的な現象学的分析である。第三部では転回した〈方法〉から改めてフッサール現象学内部へ戻ることが試される。ここにおいて示されるのがフッサール-フィンクによる、現象学の〈超越論的経験〉の構造である。したがって我々の本論の課題は、第二部から第三部へと移行することでまずもって果たされる。我々はここで、現象学における〈超越論的経験〉の定式化を試みるだろう。こうした定式化を受け、〈超越論的経験〉をより具体的に語る可能性を求め、フッサール現象学へと我々は最後に再び突き進む。この最後の探索は、フッサールの〈超越論的経験〉をより具体的に語るという我々の最後の関心のもとで実行された、フッサール解釈の試みの一つである。

## 第一部

### 現象学的〈方法〉の転回へ

——フッサール現象学の転回点としての受動性——

#### 序 受動性という経験

フッサールの発生的現象学は、受動性という特殊な経験構造を解明する。それは、構成的現象学の体系に即して、構成の受動的な下層へと辿っていく分析であると同時に、意識そのものの受動的な下層へと辿っていく分析、つまりフィンクの言う「意識の生体解剖」でもある。その際には、意識そのものが生きられつつあるものとして解剖されていくのであり、それも段階的、部分的に麻酔剤を投与することで、意識の最も下層にある受動性という経験に至ろうとする。その際に注意せねばならないのは、解剖されつつある意識は、まさに自己の意識であるということだ。「意識の生体解剖」とはしたがって、自らが自ら自身へと、しかも生きてきたままである自己へと解剖を企てている意識の臨床的な現場なのだ。したがって解剖の開始以前も、そして解剖中も、そして解剖が終了した後も、意識は決して死せる意識となつてはならず、生きていなければならないだろう。発生的現象学の分析は、ともすれば容易に鼓動を止めようとする自らの生ける意識に対して、それを生き生きとしたまま解剖しようとする、自己意識分析の徹底化の試みの一つであると言える。

第一部では、フッサールの受動性概念をまずもって探究することで、多義性を伴って示される受動性の「経験」によって、発生的現象学の〈方法〉に転回が要請されていることがまず確認される。フッサールにとって受動性は、外的かつ経験的な感性を受容するカント的な意味での受容性とは根本的に区別された、先反省的で、先自我的な体験領域での「経験」一般を表現している。したがって、本来的综合による構成の能作に対する非本来的综合である、受動的綜合としての感性的綜合の働きのうちに受動性の「経験」が示されることになる。こうした綜合は、内在的存在者の構成層の最低層における感性野の自発的組織化を明らかにするものであり、同時にこうした組織化を通じた触発の機構を先自我的体験として解明するものである。受動的綜合には、自我からのいかなる能作も関与していないが、しかしながら他方で、こうした自我の無関与性にかんして、フッサールの受動性概念は二義性を示すことになる。すなわち構成に自我が無関与であるという「綜合の受動性」と、意識が流れるという出来事に自我が無関与であるという「流れの受動性」である。この後者の受動性概念において、能動-受動の対立的関係からは決して理解しえないフッサール独自の受動性概念として、端的な行為の活動性の次元が顕かになってくる。この、内在的対象性の構成へと接続する流れることに無関与な、端的な行為の活動性が受動性概念に含まれることは、意識という「経験」の受動的な下層を露呈させた発生的現象学の〈方法〉それじたいに、更なる転回を要請することになる（第一章）。

このように、発生的現象学の〈方法〉に転回することを要請している発生的現象学の〈事象〉は、内的時間意識分析において露呈されてきた「意識」の両義的な存在論的身分に端的に表される。存在者のあり方を、その内在的時間形式における与えられ方の「如何に」を通して問う内的時間意識分析においては、こうした問うものである構成する「絶対的意識」そのものが、内在的対象性を構成しつつ、自らをも構成しつつ（構成されつつ）あるという〈事象〉として、つまりは意識流の自己構成として、両義的な性格を伴って現象化される。中期時間論に配置される『ベルナウ草稿』においても、構成する原プロセスと被構成的プロセスの関係において、

原プロセスがプロセスへと流出する関係構造にこうした両義性が確認される。構成と被構成の対立状況から導かれた、構成するものの自己構成という意識の循環構造によって示される〈事象〉に直面して、現象学者は当然のことながらそうした構造の背後に絶対者を構築することで、実体形而上学へと安易に移行することはない。むしろ現象学者は、こうした発生的現象学の〈事象〉の両義性に直面して、自らが携えていた〈方法〉そのものに批判的分析を行使することへと向かう。ここには、発生的分析の進展によって深化してきた〈事象〉から、〈方法〉それじたいに更なる転回が要請されてきていることが読み取れるであろう。このような〈事象〉の両義性を導いたのが発生的現象学の〈方法〉であるが、現象学者は、そして何よりフッサールその人は、自らの〈方法〉を転回させることで、更なる〈事象〉の深化へと自らの身を委ねていくのである（第二章）。

しかしながら、発生的現象学から転回していく現象学の〈方法〉は、「エポケー」や「還元」のように、フッサールによって現象学的〈方法〉として自覚的に叙述され、体系的に展開していったわけではない。こうした事情のうちには、フッサールが著作として叙述したことと、彼が実際に思惟したこと（行えたこと）、つまり著作ではなく草稿として彼が叙述したことの間に乖離が認められる。したがって、我々の分析もこの段階で、フッサールが体系的に叙述した事柄のうちから、彼が実際に行えてしまっていることを明るみの元へと連れ出すことで、転回を経験した現象学的〈方法〉を彫琢することへと向かう。そのための第一段階として、M.アンリを中心に展開されてきた「生の現象学」の立場から突きつけられている、フッサール発生的現象学批判を検討することで、現象学的〈方法〉の彫琢へと向かう我々の分析の基本的立場を形成していこうと思う。「生の現象学」の立場を特徴づけると、彼らは受動性を、知覚的意識の下層に配置される感性的経験という非自我的体験の領域にではなく、感情の触発的体験である「情感性」に基づいた世界経験の開示の場面に設定する。その際に露呈されるのが、根源的な受動性である「存在論的受動性」としての「情感性」に基づいたパトス的生の自己触発的する機構である。ここでは、感覚・知覚主導の認識主観性の体系のもと、発生的現象学の〈方法〉によって限局されて設定されてきたフッサールの受動性概念が、「情感性」としての「生命」へ向けて開かれることが目論まれている。こうした「生の現象学」の試みは、意識の受動的層としての生へ向かうフッサールの課題を忠実に継承したものであると言える。しかしながら彼らの立場は、感性的経験を一方的に遮断しそこから離れることで、徹底的に非志向的な「情感性」に至ろうとする。確かに、フッサールの受動性概念に含まれる諸前提を指摘し、それを批判的に乗り越えようとしたことは首肯できるが、そこから彼らが導き出した新たな展開方向が、非常に徹底した仕方で感性的経験を排除することで感情の場面を取り出したゆえ、「生の現象学」の「情感性」もまた、発生的現象学における受動性と同じく、非常に制限された経験の場面しか扱えていないと言わざるを得ない（第三章）。



## 第一章

## 発生的現象学の〈方法〉の制約性

——受動性概念の批判的検討を通じて——

## 1.1 発生的現象学の課題

フッサール現象学は一般に、『イデー』Iにおける志向的相関関係の分析方法に特徴的な静態的現象学と、『受動的綜合』や『ベルナウ草稿』、『経験と判断』において、先・述定的経験の構造解明に際して体系的に繰り広げられる方法をとる発生的現象学に大別される。そして通常、前者の現象学的立場がフッサール中期を代表し、後者の立場がフッサール後期を代表するものとして理解されている。こうした区別は、現象学的〈方法〉の相違によって、フッサール自身に自覚されてきたものでもある。とはいえ、時系列的区分からみると、『イデー』Iが著された1913年に対して、発生的問いの立場が自覚的に述べられている『ベルナウ草稿』は1917/18年の叙述であり、『受動的綜合』にも、その主要部は1920/21冬学期「論理学」、1923夏学期「現象学的問題選集」、1925/26冬学期「論理学の根本諸問題」、以上フライブルクでの三つの講義から成っているように、静態的現象学の体系的叙述からおおよそ10年の間に、発生的現象学の〈方法〉を実際に用いた分析が行われている。こうしたことから、静態的現象学と発生的現象学は、それぞれ異なる現象学立場ではなく、志向的相関関係の構成的分析のうちで、志向的对象の構成層がその存在様相の多様性において露呈されてくることで、この多様な構成層を下降してゆく発生的道がすでに準備されていたことが理解できる<sup>1</sup>。いわば静態的現象学が、志向的对象の地平的な構成論という〈方法〉であるのに対して、発生的現象学は、志向的对象の垂直的な構成論という〈方法〉を提示する。したがって現象学の静態的立場と発生的立場は、フイックが適切にも配置したように、構成的現象学の全体において、それぞれの〈方法〉に即してのみ区別された立場である。それゆえその際の「発生的 *genetisch*」とは、「発生的 - 構成的 *genetisch-konstitutiv*」という意味で理解される (VI.CM/2, S.232)。

したがって、構成的現象学全体の枠内において両立場は分かちがたく関連し合っており、志向的对象という〈事象〉を相互に補完する仕方で志向的構成論の体系を形成している。構成の発生的観点からみれば、静態的現象学に対して発生的現象学が先行しているが、もちろんこのことは、あらゆる経験諸科学に対して第一哲学としての形而上学が持つ優先性、アプリアリ性を、発生的現象学が静態的現象学に対して持つことを意味するわけではない。また逆に、発生的現象学は〈事象〉分析の展開に伴って深化を経験する現象学の〈方法〉によって要請された立場である限りで、静態的現象学に後続する<sup>2</sup>。もとより、こうした両現象学の立場の相互補完的關係において注意されるべきは、「還元」の発動以降に繰り返された構成的分析のさなかで、こうした〈事象〉分析の展開に伴いつつ現象学的〈方法〉そのものの改訂作業の軌跡が我々に示されていることだ。

こうして、〈事象〉の構成的分析の発生的観点からすれば、構成層の基づけ構造に応じて発生的現象学は静態的現象学に先行するが、「還元」を通じて着手される〈事象〉探究の方法的側面からすれば、発生的現象学は静態的現象学に後続する<sup>3</sup>。いずれにせよ発生的現象学とは、ノエマ的意味の重層化を伴う志向的对象という〈事象〉から〈方法〉の改訂を要請されたことで導かれてきた立場なのだ。静態的現象学から発生的現象学への展開に際して、静態的現象学の構

成的分析のさなかで〈事象〉の変転がフッサールに経験されることで、その際に採用している〈方法〉の改訂が彼によって導かれている。こうして変化した〈方法〉の概要が、『受動的綜合』に収録されたある論考で、発生的現象学の課題として次のように述べられる<sup>4</sup>。

「それゆえ、原統覚から統覚の形成を条件づける一般的で原初的な諸規則を作成、配置し、〔その諸規則によって〕可能な諸形成を系統的に導出すること、したがってあらゆる所与された形成体をその起源から解明することが、必然的な課題である」(XI, 339)<sup>5</sup>

上記引用文中で、発生的現象学の〈方法〉が二段階の作業手順として示されていることが理解される。その詳細は次節で確認するが、二段階の作業手順とは、統覚の形成の条件性をその起源へと作成、配置してゆく段階と、そこから可能的な諸形成を導出する段階である。フッサールによって前者の作業が「脱構築 *Abbau*」、後者の作業が「再構成 *Aufbau / Rekonstitution*」と名づけられている。こうした〈事象〉の垂直方向への下降（脱構築）、上昇（再構成）に随伴する道が発生的現象学の方法がとる道行である。その際に重要なのは、統覚そのものの形成プロセスという起源へと、こうした方法が向かうことである。発生的現象学はこうしたノエシス - ノエマの志向的相関関係そのものが、その発生的起源へと下降してたどり直されることで、もはやこうした相関関係が成立しえない受動的な先構成層を露呈させる (Vgl. LEE[1993], S.76., 山口[2005])。こうした作業を通じて、ノエシス - ノエマの志向的構成が作動している構成層と、無意識的な意識の受動性において経験されている先対象的な先構成層とが、後者が前者を基づけるといふ基づけ関係として明らかになる<sup>6</sup>。

ところでこうした発生的現象学の立場は、静態的現象学の立場から必然的に要請されたものでもある<sup>7</sup>。ノエシス - ノエマの基本的構造を備えた統覚の志向性の分析に着手し、その志向の充実の可能的な類型を解明する静態的現象学、「これらの構成的記述においては、〔上記の原統覚から統覚の形成を〕説明する発生の問いが何らたてられていない」(XI, S.340) ので、統覚そのものの形成の解明に向かう発生的分析が要請される動機が存在する。発生的現象学が要請される動機は、このように静態的現象学の〈方法〉を補完することのうちに内在していたと言える。それは、静態的現象学の〈方法〉の限界性を垂直方向に拡大、深化する仕方でも、発生的現象学の〈方法〉が形成されてきたことを意味する。こうした仕方でも要請された〈方法〉を携えて、発生的現象学は統覚の形成プロセスそのものをも発生的問いの射程におさめることで、構成する意識のプロセス（統覚）それじたいの形成への問いを課題とするのだ。

## 1.2 発生的現象学の〈方法〉

### ——「脱構築」と「再構成」——

#### 1.2.1 「脱構築」と「再構成」の関係

発生的現象学の具体的〈方法〉は、下降と上昇という垂直方向の道を取る。下降の道が「脱構築」(C6, S.1, zit. von LEE[1993], S.75) と呼ばれ、上昇の道が「再構成」と呼ばれる。まずもって遂行されるのが構成層の下層を露呈させる作業、「脱構築」であり、その後、こうして解体、解除された形成体を再び蘇生させるために遂行されるのが「再構成」である。このように、発生的現象学の〈方法〉は必ず、「再構成」の作業が「脱構築」に後続して着手され、また「脱構築」を施したら必ず「再構成」へと還帰してゆく。つまり、「脱構築」という往路から「再構成」という復路へ、という作業手順を必ず踏む。こうした〈方法〉の循環的關係に際して、復路の「再構成」が、往路の「脱構築」の作業内実によって自らの〈方法〉が規定さ

れている点も見逃してはならない。今述べた発生的現象学の〈方法〉にかんする三点、つまり、まず「脱構築」が施され、その後に「再構成」が行われるという I. 〈方法〉の先後関係、「脱構築」から「再構成」への II. 〈方法〉の還帰的性格、そしてこうした還帰的道における前者から後者への III. 〈方法〉の作業内実の制約性、これらが発生的現象学の〈方法〉の特徴を示している<sup>8</sup>。

では、こうした発生的現象学の〈方法〉を用いた作業を具体的に確認してみよう。発生的現象学の〈方法〉が自覚的に遂行されている『ベルナウ草稿』で、時間意識の根源的受動性の領域に分析を進める方法的手順を、『原感性』への還元 (XXXIII, S.275) とフッサールは名づけている。この還元が「脱構築」に他ならない。まずもって実行される現象学的還元が、純粋な主観性の領域を、内在的時間の秩序形式として開示する。この第一の内在的時間秩序には、感覚与件とそれへの受動的反応としての感性的感情が見出される。ここでは自我が感性的触発を介して、感性的な感情や衝動を惹起されており、それらが受動的な係わり、反応として特徴づけられる。しかしながら、この触発による自我への刺激の領域も、それが自我と共に行われる限りで「脱構築」される。このように自我について、またあらゆる自我的なものについて「脱構築」を施すことで、根源的に受動的な原感性の領域が開示される (XXXIII, S.276f.)。こうした作業が、『ベルナウ草稿』における「脱構築」の具体的な操作手順である。

したがって、根源的に受動的な原感性の領域とは、触発によって覚起されることで、統覚を発動する以前の先自我的体験の構成層であり、先反省性という意味で自我に異他的な領域であり、これがヒュレー的融合 (原連合) という感性的対象世界の原初の形式を意味する。「還元」から「脱構築」へ至る〈方法〉の道程を整理すると、目覚めた自我の活動的な世界関与、自我の注視、ノエシス・ノエマの志向的相関関係の本質分析の舞台が「還元」によって露呈され、ここから「脱構築」という〈方法〉を携えて発生的現象学の立場に展開していくことで、自我への触発とそれへの自我の対向といった、自我の極化のプロセスが露呈される。また、更なる「脱構築」を施すことで、つまり最前みたように自我的なものを抽象化することで、原感性の受動性が露呈されるに至る<sup>9</sup>。このように「脱構築」は、現実の経験において常にすでに作動しているあらゆる能作を段階的に解除していく作業であると言える。

### 1.2.2 抽象化的反省としての「脱構築」

このように認識能力の発生的な構造解明を主導理念としたのが発生的現象学である。しかしながらここで、こうした発生的現象学の〈方法〉が遂行される際に注意すべき点を喚起しておく。それは、こうした発生の規則性の体系的解明に着手することで、〈事象〉の具体的な分析が開始されるのだが、まさにこうした分析の実行のさなかで発生的現象学が行使している「脱構築」という〈方法〉の特性が際立つことである。先に発生的現象学の〈方法〉の特徴 II. として指摘しておいたが、なによりも「脱構築」の作業内実によって、その後に遂行される「再構成」の内実が制約される。いわば、構成層の発生的な下降作業によって、すでに上昇作業が規定されていると言える。したがって付言すれば、発生的現象学の〈方法〉に批判的分析を行使しようとする者は、何よりも下降作業である「脱構築」という〈方法〉にこそ批判の視線を向けるべきだと言える。

それではここで、「脱構築」という〈方法〉に対する批判的分析を行使してみたい。「脱構築」は実際の作業として、抽象化の手続きとして行使されている。こうした作業は先に確認したように、『ベルナウ草稿』では「原感性への還元」として着手されていた。「原連合」を扱う『受動的綜合』第三部全体は、まさにこうした発生的現象学の〈方法〉によって、下降から上昇へという垂直的な動きを提示する分析動向を我々に見せる。「連合」現象を手引きとして「原連合」



へと分析が遡行的に進展する『受動的綜合』第三部前半で、触発現象をそれじたいとして純粹に取り出す際、フッサールは次のような「脱構築」を行使する際の諸前提を講義の聴講者に対して提示している。

「最下層の発生的段階〔原連合〕の考察において、我々は体系的な発生にとって必然的な抽象化の内側で問いをたてる。すなわち自我の世界があたかも印象的な現在であるかのように、更なる作動へと準備する主観的合法則性から生じる、こうした現在から外へと越える諸統覚にかんする何も働いていないかのように、世界生のうちで獲得された諸認識、美感的、実践的諸関心、諸々の価値づけ等々にかんする何も働いていないかのようにする。かくして我々は、純粹に印象的なもののうちに基づく触発性の諸機能を考察する。感情の領域にかんしては、感性的な諸与件と根源的に統一されている感情のみを受け入れることが許され、次のように言うことが許される。それは、触発の成立が、一方では対照の相対的な大きさに関数的に依存するが、他方で、その統一において際立ったものによって規定づけられた快楽のような、優先する感性的感情にも依存していると。根源的に、本能的で衝動に即した優先もまた許容される」(XI, S.150)<sup>10</sup>

上記引用文から明らかなように、触発の規則性の体系的解明に際して設定された探求領野である「原連合」は、諸統覚の機能、美感的・実践的諸関心、そして価値づける志向性の働きにそれぞれ方法的に制限をかけて遮蔽することで確定されている。つまりここで遂行されている「脱構築」は、これら諸能力を抽象的に捨象することで、感性的なもののみを取り出そうとする。換言すると、こうして結晶化されてきた「原連合」の現象である「原現在」の内的構造は、行為としての現実的知覚の現在、つまり働きつつある実践的な志向性から段階的に制限をかけ、抽象化を施すことで取り出された限定的な意識経験の層、「意識の『身構えた解除された場所』」(河本[2006], S.32)ということになる。こうした抽象化、ないし、意識経験の働きの構成層を仮定的かつ段階的に解除する「脱構築」と呼ばれる発生的現象学の〈方法〉によって取り出された現在の知覚野が、まずもって方法的制限を受けた知覚的経験の場面であるところを、重ねて注意する必要がある<sup>11</sup>。なぜならば、「脱構築」の発動に際して、この〈方法〉への制限性への自覚の有無が、受動性の内実の理解に決定的に係わるからであり、更には、発生的現象学の可能性をフッサールに即して適切かつ誠実に開示してゆくために必要とされるからである。

以上のように、発生的現象学の〈方法〉である「脱構築」は、還元によって初めて露わになった〈事象〉分析の舞台である内在的時間性に向けて行使される、構成層を抽象化しながら下降してゆく作業である。したがってここで注意されねばならないのは、この〈方法〉は、構成層の受動的な下層を露呈させるためのみ用いられていることである。対象性の能動的構成層から受動的構成層へと下降していくという、いわば形式的な〈方法〉がここで示されている。当然のことながらフッサールの発生的現象学は、こうした形式的な作業のみに没頭しているわけではなく、より内容豊かな〈事象〉を自らの分析のうちに引き入れていくようになる。いわば、具体的な〈事象〉を切り拓いていくための、形式的な〈方法〉であることは注意する必要がある( Vgl. 山口[2005] )。

したがって、こうした形式的な〈方法〉を通じて、その先に露呈されてきたまずは抽象的な〈事象〉が原感性という受動性である。そしてその後、具体化を目指して構成層を上昇していく作業が「再構成」として遂行される。ここで抽象化されて取り出されてきた原感性が、具体的な性格を帯びていく。ここから、「還元」、「脱構築」、「再構成」という三つの〈方法〉の手順が、—もちろん「還元」という〈方法〉がこれらの中でも決定的な役割を果たすのだが—〈事象〉の開示、〈事象〉の遡行、〈事象〉の精査という役割を担うことで相互に補完しつつ連携していることが理解されよう。特に〈事象〉の遡行と精査は、下降・上昇という垂直的に関連す

る II. 〈方法〉の還帰的性格と、前者から後者への III. 〈方法〉の作業内実の制約性という二点において、「還元」後の〈事象〉の発生的分析においてより緊密に連携していることが理解される。発生的現象学はこのように、それ以前の現象学的立場である静態的現象学から、〈事象〉の深化に伴って〈方法〉の転回が試みられた立場として理解される。そのような方法的転回を通じて発見されたのが、発生的現象学にとって決定的に重要な、受動性という経験である。

### 1.3 受動性概念の多義性

#### 1.3.1 受容性と受動性

発生的現象学の〈方法〉の遂行によって、「経験」の受動的構成層が露呈されてきた。ここで、フッサールの受動性概念が、その探究の進展に応じて、一義的に確定不可能であることも指摘されねばならない。というのも彼の受動性概念には、通常用語法のもとで理解される受動性、つまり能動性が作動している構成層における受動性、自発性 *Spontaneität* に対する受容性 *Rezeptivität* の他に、能動性との対概念としてはもはや理解しえない受動性概念が含まれているからである。そして後者の受動性が自我との関連で、前節で確認した『ベルナウ草稿』での「脱構築」の叙述に現れていたように、没自我的無意識的な原感性としての受動性と、自我の働きの無関与性としての受動性とに区別される。そして更に後者の自我の無関与性としての受動性が、無関与性にかんしてより具体的に、「構成」への無関与性と、「流れること」への無関与性とに区別される。そして、この「流れること」に関与しないラディカルな受動性の段階において、能動性がその対概念的な意味を転じ、「活動性 *Tätigkeit*」としての積極的な意味を獲得することになる。このように、フッサールの受動性概念は多義的である。ここではまずもって、受容性を受動性一般との関係から確定する。フッサールは受容性を以下のように定義する。

「したがって受動性にも二種類ある。一つは能動性以前の受動性、根源的に前もって構成する時間の流れの受動性であり、もう一つは、その上におかれた本来的に対象化するような、つまり対象を主題化し、他とともに主題化する受動性である。後者は行為の基盤をなすものではなく、行為そのものであり、いわば能動性の中の受動性である」(EU.,2 章 23 節 a)

『受容性』とはたしかにその意味からして、活動的に態度決定する本来の自由ではないにしても、最低段階の能動性を含む表現である」(IV, S,213)

最初の引用文中において示されている、後者の受動性概念が受容性を指示している。このように受容性は、本来的な対象化的総合である「能動的総合」において、志向的形成体を注視する能動的自我の原機能であることが理解される<sup>12</sup>。注意すべきは、ここで言われる本来的な対象化の場面が本来的な総合の能作、フッサールの言う「能動的総合」であり、述定化などのより高次の対象化の能作が働く意識構造であることだ。したがってこうした能動性の一機能としての受容性は、フッサールの受動性概念からするとむしろ異質と言えよう。異質であるとは、彼の勝義の受動性が働く意識の場面が、本来的な対象化である「能動的総合」の構成的下層を担う「受動的総合」に設定されているからである。したがって受容性とは、「能動的総合」の最低段階において、自発性に対してそれを受容する能力であることが理解できる。このように、受容性はそれが働いている構成層からして、受動性から明確に区分される。したがって、受容性は本来的には受動性ではない。なぜならば受容の担い手は自我であり、こうした自我の働きの基底に、触発の組織化という先自我的「受動的総合」が先行しているからだ (XXXI, S.3)。

## 1.3.2 受動性と原受動性

受動性との対比のもと、本来的な対象化である「能動的綜合」に受容性の働きが確認された。対するに勝義の受動性は、非本来的な対象化である「受動的綜合」の働きのうちに示される。したがってフッサールの受動性概念の第一義とは、「綜合の受動性」である。「綜合の受動性」とは、自我による受容性の働きが発動する以前の構成層において、触発力が感性的野の組織化を通じて発動するに至る機構である。『受動的綜合』第三部で詳細に展開される「原連合」が、こうした「綜合の受動性」の構造分析を端的に提示している。ここでは、共在性と継続性という空間・時間の根本的形式によって、感性的野におけるヒュレーの自発的生成が詳細に探究されている。両形式のもと、感性的野が対照を通じて際立ちをみせることで、自我へと触発力を行使し、この触発に自我が対向して、最終的には能動的志向性による「統握」を発動することになる。もちろんこの「対向 *Zuwendung*」は、能動的綜合における本来的な対象化である「統握 *Auffassung*」とは異なるものであるので、こうした自我への触発と、それへの自我の対向というプロセスが綜合の受動的側面と能動的側面を示すことになる(XXXI, S.4)。付言するとこの「対向」は後の第四章で詳述されるが、対象を志向的なものとして把握する「統握」の働きとは異なる志向性の実践的性格を表している。その際には、能動的志向性と協働している受動的志向性が、実践的志向性として積極的に解釈されることになる。

さてでは、こうした受動性において、自我との関連での没自我性としての受動性と、自我の無関与性としての受動性が分岐する地点を見極めよう。没自我性としての受動性とは、先構成において受動的綜合が生じている際、こうした能作が無意識的になされるとする解釈から導かれたものである<sup>13</sup>。この無意識がすなわち没自我性として理解される。ここでは、先構成があらゆる反省に先行する無意識的なものとして解釈され、こうした無意識的体験が原意識として、つまり『受動的綜合』における原印象と過去把持の原連合として解釈されている<sup>14</sup>。つまり、没自我性：無意識：先構成：先反省、それぞれが等值的に理解された関係がみられる。この解釈に特徴的なのは、原意識を没自我的な意味での無意識的なものとする事、そして原意識が原印象と把持の間の融合現象を名指す無意識的体験であることから、翻って先反省的な先構成である受動的綜合そのものが無意識的な働きとして理解されていることである。

こうした受動性解釈に対して、自我の無関与性としての受動性理解を確認してみる。後者の受動性は、フッサールの後期時間論である『C 草稿』でより明瞭な仕方で規定されている。良く知られた箇所であるが、以下、引用する。

「『受動的』とはここでは、その自我がたとえ目覚めた自我であろうとも、つまり行為する自我であろうとも自我の行為なしに、という意味である。流れることは〔出来事として〕起こるのだ。まるで自我へと向けられているかのように、流れは自我の行為から起こるのではなく、まるで行為を通じて現実化されたかのようにして流れは現実化される」(XXXIV, 179)<sup>15</sup>

上記引用箇所、没自我的受動性との関連で重要な点は、自我の無関与性としての受動性は、その自我が目覚めた状態にあるのか否かに関係しないこと(不問であること)、つまり目覚めた意識の自我であっても、その自我が行為することがないことが受動性として理解されている。更には、こうした流れの生起に自我が無関与であることが「受動的である」ことの意味として提示されていることも注意されるべきだろう。当然のことながら無意識的な自我も、それが流れの生起に対して無関与であれば、それは受動的であると理解される。つまり「流れること」への無関与性としての受動性の規定に、没自我的受動性も含まれて理解しうるので。「没自我性」を「無意識」と解釈する立場に対して、「無関与性」と解釈する後者の立場では、自我の「無関与」であることそのことに受動性の力点があり、その自我が意識の自我であろうと、無意識の

自我であろうと、受動性概念の規定にはそもそも無関係であることが導かれる。したがって、「没自性」としての受動性は、「無関与性」としての受動性概念のうちに含まれることが理解されよう。つまり、およそ受動性にとって重要なのは、自我が「構成」ないし「流れること」に関与しないことであって、その自我の意識状態は不問であるということなのだ。もちろんこうした受動性の本義は、30年代のいわゆる後期時間論にのみ特徴的なものではなく、『受動的綜合』における受動性概念にも一例えばロレットの丘の事例に示されているように一現れてはいる (XI, S.154)。

では、自我の「無関与性」としての受動性であるが、更に問われるべきは「何に対して」自我が無関与なのかということであろう。上記引用文中では、「流れること」という出来事に対して自我が無関与であった。つまり、意識が流れるという出来事そのことは自我によって起こされたものではないのだ。目覚めていようと、無意識的であろうと、いずれにせよ自我が意識を流しているわけではない。こうした意味での自我の無関与性が、『C 草稿』の受動性概念として際立ってくる。こうした受動性を本論では原受動性と呼ぶことにしよう。この意識の流れること（意識流）を舞台にして世界構成的分析が遂行されるのであるから、意識の流れることへの自我の無関与性としての受動性概念は、フィンクに倣えば、世界構成への無関与性を指し示している。ここでは、超越論的 *Zuschauer* の「現象学する」という活動性 *Tätigkeit* が、「世界構成」との関係において、そこへの無関与性としての受動性として性格づけられることが理解される。これにかんして、『第六省察』でのフィンクの議論を背景に、G.v.ケルクホーフェンは次のように述べる。

「こうした現象学する主体は、今や能動的にではなく、『受動的に』世界構成のプロセスに参加している。構成プロセスへのこの受動的な参与は、以下の事実<sup>16</sup>に依拠している。それは、超越論的に構成する主体の自己客観化、『非常に困難な分析』(VI.CM/1, S.119) 仕方で自己を世界のうちで、人間的主体として統覚することが、現象学する主体を運び去り、また包括するという事実である」(KERCKHOVEN[2003], S.419)

ここで言われている受動性が、傍観者の世界構成への無関与性にかんして言われている点に注意されたい。それゆえ、こうした意味での受動性としての『C 草稿』における原受動性に、世界構成に無関与なフィンクの *Zuschauer* の存在論的身分が問われることになる。ここではフィンクの問題構制にそのまま向かわず、「構成」にかんして以下のことに注意を喚起しておきたい。それは、今述べた意味での、「世界構成」への *Zuschauer* の無関与性と、受動的綜合における「原連合」に際しての「構成」への世界構成的自我の無関与性、この両者は厳密に区別しなければならないことである。というのも、両者ともに「構成」には無関与であるが、その無関与性の次元を異にしているからだ。後者は受動的構成に対していまだ自我が能動的に関与していないという意味で、つまり原連合における原印象と把持の融合現象から何らの触発力がいまだ発動しておらず、また自我による「対向」がいまだ働いていないという意味での「無関与性」である。対するに前者は、「流れること」に対して自我が無関与であるという意味で、つまり自我に対して「流れること」が原受動的に生起しているという意味での受動性、原受動性である<sup>16</sup>。ここでの区別を通じて、結果として受動性と原受動性の相違もまた導かれることになる。この区別を言い換えると、『受動的綜合』における先自我的、先触発的な受動的経験と、『C 草稿』における「生ける現在」としての原受動的経験の区別である。前者は「流れ *Strom*」の受動的先構成的層からの構成的分析における受動性であり、後者は「流れること *das Strömen*」の先時間化的自我の活動性についての存在論的分析における原受動性である。したがって、後者の原受動性の段階の自我に冠される活動性は、受動性に対立する能動性としてもはや理解されえないことが明らかだろう<sup>17</sup>。その決定的な箇所が『C 草稿』に確認できる。



「恒常的な原流れることのうちで、エゴの自己構成が流れつつ立ちとどまる統一として遂行される。この形式内部で、受動的に流れることと、能動的に（特に自我的に）流れることが区別される。ないしは、受動的にあることと受動的に経過することが、能動的な出来事と、触発性や能動性という自我的な出来事が、構成されたものにおいて、時間形式において区別される」（Mat.VIII, S.117 傍点強調引用者）

ここでは、「原流れること」という形式の内部で、「受動的に流れること」と「能動的に流れること」が区別されている。もちろん、「原流れること」が「流れの受動性」、原受動性を指示しており、この原受動性という形式内部での受動性が能動性との対関係において理解されている。こうした発生的現象学の〈事象〉である受動性の区別、つまり『受動的綜合』における「綜合の受動性」と、『C草稿』の「生ける現在」における「流れの受動性（原受動性）」の区別から、発生的現象学が自らの〈方法〉の転回を要請されている場面を確認することができる。「綜合の受動性」は発生的現象学の立場における受動的「経験」である。「流れの受動性」にかんしては、受動性は「流れること」に関連して名づけられているのであって、自我の意識様態や、構成層にかんして言われてはいない。もとより、自我の意識様態には不問であった。むしろここでは自我に、「生動性」や「活動性」という積極的な性格づけがなされている。我々はここで見いだされた原受動性概念を用いて、『C草稿』における自我の「活動性」の次元に、発生的現象学において生じた〈方法〉の転回という出来事を後に示そうと思う。しかしその前に、こうした受動性概念の多義性のうちにも確認されたように、発生的現象学内部の〈事象〉の両義的性格のうち、現象学的〈方法〉がすでにして発生的現象学の〈方法〉から転回することが要請さる、その動機が形成れていることを確認したい。静態的現象学における地平的構造化を伴う〈事象〉によって、発生的現象学の〈方法〉への転回が要請されていたように、発生的現象学の垂直的構造化を有する〈事象〉によって、現象学的〈方法〉の更なる転回への要請が生じているのだ。それは、現象学が実施されている探究野内部での〈方法〉の修正にとどまらず、そもそも現象学を実施するという現象学者がとっている「反省」という現象学的〈方法〉の根本的な転回を要請している。

#### 1.4 結び

以上、発生的現象学の〈方法〉を通じて露呈されてきた〈事象〉である受動性において、その多義的性格を精査することで確認できたのは、受動性という〈事象〉を通じて、その際に実施されている発生的現象学の〈方法〉が更なる転回を要請されていることである。フッサールの発生的現象学は、その課題において確認しておいたように、ノエマ的存在者の受動的構成層の分析にとどまらず、統覚そのものの形成プロセスが発生的に辿り直されることになる。こうした分析展開を通じて、発生的現象学における〈事象〉の両義的性格が導かれることになる。その発生的現象学から〈方法〉を転回することで可能となった、フッサールとフィンクによって繰り返された「現象学すること」ないし、「現象学する自我」の主題化を試みる「現象学の自己批判」の立場とは、静態的現象学と発生的現象学の〈方法〉間にある差異とはまったく異質な転回を経ることで、彼らが採る自らの〈方法〉を彫琢したと言える。フッサール『C草稿』における原受動性の分析仕方にこそ、こうした現象学的〈方法〉の独自の性格が示されているのだ。

## 注

- 1 Vgl. 「すでに時間対象を構成する意識の現象学的本質分析が、主観的生において存在する発生の規則性を明らかにする端緒に通じていた」(XI, S.118)。ここには、内的時間意識における構成する意識の問題系が、すでに発生的現象学の立場で分析されていたことのフッサールによる自覚が表明されている。
- 2 発生的現象学における〈方法〉と〈事象〉の相互制約性にかんしては、『受動的綜合』の以下の箇所も参照。「…(略) それじしんのうちにひとつの『即自存在』、それそのものの真なる存在を - 能動的認識を可能にする受動性の原条件にしたがって - 担うことが意識の本質でないとしたら、すでに客観的 - 外的に構成されている世界において、いかなる経験的自我も、意識流やそれに属する全てのことを他の経験的な自我に認めることができなくなってしまう。したがって、意識生としての流れる自我生のうちで、この生そのものが真なる存在としていかに構成されうるかを理解することは、超越論的論理学の最も根底的な問題である」(XI, 208)。周知のように、判断の諸形式を対象とする形式的論理学に対して、フッサールが『受動的綜合』に収録された諸講義で扱った論理学が超越論的論理学である。上記引用文中で明らかなように、意識生そのものの構成という課題が超越論的論理学の根底的な問題であるゆえ、『受動的綜合』第四部「意識流の即自存在」の分析が持つ重要さが自ずと理解されよう。『受動的綜合』第四部の持つ意義にかんしては、第一部第三章、3.2.1を参照。
- 3 したがって、静態的現象学と発生的現象学は、相互に補完し合いながら現象学の構成的問いの全体を形成している。フィンクの「還帰的現象学」も、こうした現象学の構成的問いの内実を示している。Vgl. 「しかしながら、『静態的』現象学も『発生的』現象学も、還元によって与えられた自我の事実性から発する、構成的な遡及的問いの二つの方向の表現である。両者は、我々が『還帰的現象学』と名づけるものを共になしている。…(中略) …したがって、還帰的現象学ということで我々は、還元された事実の、『超越論的主観性』の構成的分析論を理解している」(VI.CM/2, S.237)。S.ルフトはそれゆえ、「還帰的現象学」の「還帰」に、構成層の遡行的問いとしての「脱構築」をみている (LUF[2002], S.167)。
- 4 また、1920/21年冬学期講義「超越論的論理学」の第二部(現行の『能動的綜合』)では、同書編者によれば、発生的現象学の課題として、高次の思考の遂行(カテゴリー的綜合)を、前カテゴリー的経験における超越論的な発生的起源へと遡及させることが提示されている (XXXI, S.X)。
- 5 同様に、『ベルナウ草稿』における発生的現象学の課題についての次の叙述も参照。「したがって発生的に課題は、構成的プロセス遂行の形成以前、時間対象の意識を持つ以前に、そもそもいかにしてそうした意識を持つのかを解明することであり、構成的プロセスが形成されえ、されるべきなのかを解明することである」(XXXIII, S.13)。また、発生的現象学における問いの妥当領域を、明確に内在的時間性に認めるフィンクは、発生的現象学の問題を以下のように規定している。「発生的 - 構成的現象学の遡及的問いの問題は、発生的経過という発生的問題である。『原創設』、『習慣性』、『エゴの自己構成』、これらが特殊な構成的問いの治療上の適応を示すタイトルである」(VI.CM/2, S.240)。
- 6 Vgl. 「悟性とは、自我が同一化それじしんの能動性を通じて与えられた諸対象の構成的能作にとつてのタイトルである。自体能与は創造的なものである。感性はこれに対して逆であり、能動的自我の関与のない構成的能作のタイトルである。こうした諸対象をつかむことは、確かに能動性ではあるが、それは先構成された感覚の単なる受容であり、更なる解明や判断は、こうした感覚を前提している」(XXXI, S.40f)。
- 7 フッサールは1920年代に、『イデー』I期に代表される志向的相関関係の分析を、内在的「現象」の連関の統一のうちで、可能な仕方では生じる「現象」の構造として純粹意識の構造を捉えていたことを批判的に振り返っている (XIV, S.41)。
- 8 リーもこうした、「脱構築」による「再建設 Aufbau」の作業内実の一方的制限について指摘している。しかしながら、「脱構築」の完遂の困難さを見つても、露呈された世界の発生的構成の最終的構成要素からの「再建設」の正当化を「脱構築」の完遂に担わせている (LEE[993], S.78)。本稿では、「脱構築」の完遂ではなく「脱構築」の批判的解体を通じて、「再建設(再構成)」の側面から〈受動的〉生の実践化を図ることにする。この点にかんしては第二部第四章を参照。
- 9 しかしながらその際、抽象化によって露呈された没自我的な感性的傾向(連合、再生)と、それによって形成される地平は区別されねばならない (XXXIII, S.276)。つまりここで、没自我的な原感性的受動性と、地平形成における非顕在的野とが同一視されてはならない。むしろ前者は後者に、発生的に先行する。
- 10 抽象化の内容はすべて Als ob を用いた非現実語法で表現されている。こうしたことから、ここで遂行されている発生的現象学的分析が、可能的知覚の現在の分析であることが理解される。その意味で受動的構成層における知覚的経験は、抽象化された非現実的知覚の経験であるとも言えよう。また、美感的価値と感性的価値の受動性に即した相違にかんして、『倫理学入門』での以下の箇所も参照。「美感的価値は精神的価値であり、精神的遂行から生じる価値であって、感性的価値のように単なる受動的触発から生じる価値ではない」(XXXVII, S.338)。カントに即せば、理性の理論的関心と実践的関心に対応するように、ここでフッサールは感性的な受動的触発とは異なる仕方、美感的な実践的価値が経験されることを述べている点に注意されたい。こうした実践的価値に基づいたフッサール倫理学の構築は、山口によって行われている (山口[2008])。
- 11 当然のことながら、ここで言われる「抽象化」とは、発生的現象学において用いられている〈方法〉にのみ

関係している。したがって、抽象化されて取り出された原現在の内的構造は、抽象化を施された現在として理解されるが、フッサールは同時にこうした現在を具体的な「生ける現在」とも語っている (XI, S.409)。おそらく、こうした語りの段階においては、すでに原現在へと再構成的分析が施されているのであり、「生ける現在」の具体的性格も、抽象化とは逆向きの再構成的分析に付されることによって獲得されつつある具体性であると理解できる。つまり原現在は、抽象化と再構成という反対動向を有する方法に即して、抽象的かつ具体的という二義的なものとして理解されるのであり、こうした〈方法〉の転換が起こっている地点が、『受動的綜合』第三部に他ならない。

12 同様に以下を参照。「我々は受容することを、この認識生の第一段階に数え入れることができる。すなわち、それを能動的自我の原機能のひとつとして認める。受容することは、受動性そのものの中にその固有な志向性の形成体として構成されているものを、たんに有効なものとして認め、注視し、注意しながら把握することだけにその機能の実質を持っている。」(XI, S.64)

13 これにかんして、山口[2005]、第一部第二章第二節を参照。また「無意識の現象学」の精神病理的体験への応用的展開としては、第二部第三章 II を参照。

14 フッサールの受動性概念に、能動化可能としての非能動的で、異他的なものの複数化を担い、現れさせること、ないしは所与の受動的様態である I. 「二次的受動性」、時間化の次元に位置し、たとえ発生的であっても、エゴロジーへの展開可能性を含んだ II. 「一次的受動性」、そして原ヒュレー、原受動性、原触発という、「自我に異他的な *ichfremd*」な経験を表す、先自我的な III. 「三次的(原)受動性」、以上、三つの受動性概念を N. ドゥプラズは区別している (DEPRAZ[1998], S.35f.)。こうしたドゥプラズの区別からも、前二者の受動性が経験において連続的に展開可能であるのに対して、彼女が理解する「三次的(原)受動性」は、能動性-受動性の対立を越えたものとして理解されていることが明らかである (ebd., S.37)。したがって彼女は、この第三の受動性を、M. エックハルトを中心とした神秘主義、キリスト教の受肉、仏陀の慈悲などの文脈を背景に、「絶対的な力能、支配と贈与へともたらす力を含んだ力能」(ebd.) として、感性的経験とは区別して理解する。

15 同様に、『ベルナウ草稿』、『イデー』II からの以下の引用を参照。「体験流は連続的である。また、自我が特別な触発や、いずれの作用にも関わらないところでも、自我は体験流と不可分に、体験を貫いてのみ、必然的に連続的に持続しながら絶えず存在する」(XXXIII, S.280)。「とはいえ、以前の非顕在的現象においても、ある自我構造が生じているのであるから、特殊な『無意識』や秘匿の段階にある自我は無でもなく、自我-顕在性へと諸現象が変転する空虚な潜在性でもなく、諸現象の構造の一契機であると言わざるを得ない」(IV, S.100)

16 K. ヘルトは原受動性を、機能現在の「流れること」にかんして名づけ、これに応じて、作動する自我の自己同一化を「先反省的」と名づける。ヘルトは『C 草稿』における「自己感触 *sich berühren*」の箇所を引用はするが、現象学的反省を志向的生と捉えることで、「生ける現在」の問題系を内的時間意識における反省の問題として解釈する。しかしながら「生ける現在」の問題系は、反省の問題を通じて取り出されることは確かであるが、それを内的時間意識の問題構制として捉えるのであれば、「反省」を〈方法〉とする現象学には原理上解きえない難問になる。この難問のフッサールの解消仕方が、更なる高次の反省による匿名的生の主題化の方向での解決であり、ヘルトもフッサールのこの点を批判するが、彼自身の解決の試みも「究極的に作動する超越論的自我へと遡って問うことを連続的に推し進めていく」(HELD[1966], S203) 限りで、現象学的〈方法〉の根本的転回が図られているとは言い難い。この点にかんしては、第二部第五章 5.2 で詳述する。

17 もちろん、こうした *Zuschauer* の活動性そのものを、能動的自我による志向性の発動として解釈する余地もあるだろう。当然こうした解釈のもとでは、*Zuschauer* の活動性を受動性として考えることはできない。フッサールは実際、*Zuschauer* の存在を現象学している自分(フッサール)と捉える場合もある (XV, Nr.33 を参照)。その意味では、超越論的 *Zuschauer*、現象学する自我はそのつどフッサールであったのであり、今現象学している私やあなたに相違ない。こうした状況に示されているのは、超越論的な態度にある者と、事実的な存在者としての自己との差異をめぐる問いである。本論の立場は、ここから現象学者の超越論的な経験が取り出されうるといえるものである。ただし、フィンクはこの超越論的 *Zuschauer* と事実的存在としての現象学する私との混同に注意を促していた事実も指摘せねばならない (VI.CM/1, S.122f.)。また、原受動性にかんしては、R. キューンの解釈に示されているように、「生の現象学」では原受動性が自己触発する「生」として解釈される。アンリは感性的な触発を、それが最低限の志向性の構造を有しているゆえ批判的に扱うが、対してキューンは「感覚」のうちに自律的な自己関係構造を認め、これを積極的に評価している。この点にかんしては、第三章 3.2.2 参照。

## 第二章

## 発生的現象学の〈事象〉の両義性

## 2.1 内的時間意識分析における「絶対的意識」の両義性

先章で我々は、「無関与性」としての受動性概念のうちに、構成にいまだ自我が無関与である「総合の受動性」と、意識が「流れること」そのことに、つまり意識流という出来事に自我が無関与である「流れの受動性」を、受動生概念の最終的な多義性として導いた。こうした受動的な「経験」と自我の関係にフッサールは後期思惟に向かうほど自覚的になっていくのだが、すでに『受動的総合』のある箇所、フッサールは構成的現象学の〈方法〉へと決定的な反省を企てている。

「全ての内在的なものを『構成的に』考察した場合でも、それでも意識構造の理論が、構成的考察の理論から区別される点は何であるのかをより明らかにするため、私はここで一度、『イデー』を一通り考察せねばならない。」(XI, S. 345)

上記引用文中から、構成的現象学の〈方法〉である「構成的考察の理論」に対して、意識構造の理論の〈方法〉としての差異が、フッサール自身によって自覚されたことがうかがえる。この叙述で決定的なのは、静態的現象学ならびに発生的現象学を従える構成的考察に対して、それとは異なる立場として意識構造の理論が提示されている点である。構成の発生的考察によって、内的時間意識における内在的存在者の構造が解明されるが、そもそもこうした発生的構成的考察には、構成する意識そのものの発生的構造の解明が射程に含まれてもいる。そしてこのことは、先章で確認したように、発生的現象学の真正な課題なのだ。したがって、実際にフッサールの発生的現象学で分析されたのは、内在的存在者の構成の発生的分析と、構成する意識そのものの構造の発生的分析であったと言える。こうした中で、内在的存在者の構成の発生的分析と、意識そのものの構造の発生的分析とがそれぞれ異なる分析仕方であることが、フッサールによって自覚されるに至ったのである。その際に重要なのは、彼が実際に発生的分析を行使する中でこうした自覚化が起こっていることである。もとよりこうした自覚化には、発生的現象学の〈事象〉である受動性概念に含まれる多義性に即して示される〈事象〉の両義的状況が関与している。ここに、発生的現象学において、〈事象〉が〈方法〉の更なる転回を要請する場面が確認される。こうしたフッサールの自覚化は、内的時間意識分析に「絶対的意識」の問題が引き込まれ、意識流の自己構成という矛盾を含んだ〈事象〉に突き当たることでより強固なものになっていくだろう。本章では、内在的存在者の構成分析と意識の構造分析が齟齬をきたす場面として、発生的現象学の〈事象〉が両義的性格を携えて分析されざるをえない状況を確認しようと思う。構成するものが自らを構成する「自己構成」という、自己矛盾した表現によって示されている〈事象〉に直面することで、現象学者は自らの〈方法〉を転回させていくのである。

## 2.1.1 「絶対的意識」の提示

フッサールの『時間講義』は、彼の時間論の体系において、『ベルナウ草稿』(1917/18)に代表される中期、「生ける現在」の問題系である『C草稿』(1930年代)の後期へと展開してい



く、最初期の内的時間意識分析である<sup>1</sup>。同書は、1916年から3年間助手を務めた E.シュタインが編集に携わり、その後 M.ハイデッガーが編集を行い、『哲学および現象学研究年報』第9巻(1928年)に掲載された。フッサール全集には、R.ベーム編集による補足テキストが加えられ、1966年、第10巻として収録されることになる。その後 R.ベルネットによって補足テキストへの修正、詳細な解説を付したものが1985年に出版されている。同書序文ではフッサール前期時間論が四期に区分されているが、彼が決定的な転回点とみなすのは - そして我々の分析にとっても重要なのは - 還元が着想された1905年以降である。

還元着想以前に位置する、ベルネットの時期区分の一期と二期では、専ら統握図式を用いて、持続する時間対象についての持続的知覚の分析が繰り返される<sup>2</sup>。まずもってそこで扱われる時間対象とは、客観的時間において持続する時間対象であり、それら時間対象が外的知覚を手引きに分析される。この段階には、時間的存在者の構成的分析の舞台になる内在的時間性が、いまだ分析の中に引き入れられてはいない。決定的に変化するの、還元の着想以降の第三期に位置する1907年から1909年にかけて書かれた草稿である。そこでは時間的对象の構成の段階に即して、客観的時間、前経験的時間(内在的時間)<sup>3</sup>、時間を構成する絶対的意識が提示される(X, S.73)。客観的時間とは、客観的空間とともに現実的な事物や出来事の客観的世界を形成する超越であり、「経験対象性の関連に属する」(X, S.7)。この時間は、素朴に前提された実在的時間である限りで還元によってまずは排除される。他方、還元後に見出される内在的時間においては、時間統握の土台を成す体験の諸契機が現象学的所与として与えられる。したがって、現象学の具体的な分析は、この内在的時間を舞台に、反省を〈方法〉として遂行される。

これら客観的時間、内在的時間と、時間を構成する絶対的意識は、それぞれ、そこにおいて構成された統一体を比較することによって次のように二分される<sup>4</sup>。まずは客観的時間と内在的時間である。客観的時間のうちで統一された超越的对象(外的知覚における事物)であれ、内在的時間において統一された内在的对象であれ、それら対象は、時間の流れの位相を充実しつつ持続する統一体として構成される(X, S.73)。これら統一体は、時間という形式の内部で己の同一性を保ちつつ持続する。つまり時間対象は己の存在を、時間形式において持続する同一性として有している。その形式が客観的時間であれば、端的に(客観的)経験的对象と名づけられ、他方、内在的時間であれば、内在的客観、現出者と名づけられる(X, S.369)。ここまでは図式的に理解可能である。問題は最後のもの、およそ対象がそこにおいて己の同一性を保持する時間形式そのものを構成する絶対的意識である。時間客観の被構成的身分の解明へと問いが制約されている『時間講義』におけるフッサールの問いは、絶対的意識それじたいがいかにして時間的对象として与えられうるか、というものであった。

絶対的意識とはそもそも何なのか。それはまずもって、究極的に時間を構成する意識であって、心理学的意味での個性性を意味しない(XIII, S.5)。絶対的意識は、知覚意識のように志向的对象へと関係づけられてはおらず、むしろ知覚意識の構成要素となる「体験」である(XXIV, §42)。つまり絶対的意識は、対象の意識、本来の意味での知覚ではなく、知覚の「体験」である。ベルネットによれば、1906/07年冬学期において「絶対的意識」が導入され、その後、絶対的意識が内的意識と捉え直され、1908年頃には、個性化の形式としての意識流に対して、絶対的意識そのものは時間的存在ではないことが述べられる(BERNET[1985], S.XXXIII)。絶対的意識が構成する時間は内在的時間の形式であり、これは「還元」後の時間的对象が己の存在を有する形式であった。およそ対象は時間形式において、これら位相を充実する持続性という身分を有することによって存在者として把握される。したがって存在者の形式である時間を構成する絶対的意識は、それ自身が時間という形式における存在者、時間の流れにおいて持続する同一者という意味では対象化、存在者化されえない(X, S.74)。「統一とは客観化という統一であり、客観化はまさに客観化しつつあるのであって、客観化されはしない。客観化され

ないあらゆる客観化は絶対的意識の領圏に属している」(X, S.152) 5。

このように、時間を構成する絶対的意識は、自らが構成した時間のうちに、絶対的意識として現出することはない(X, S.113)。それは時間的に客観的な流れなのではなく、我々はこれを指し示す名前を持ちえないのだから、あくまで比喩的に「流れ」と形容されたに過ぎない(ebd.)。つまり、「絶対的意識(流)」の「流」は、あくまで比喩としてつけられた形容なのだから、「意識流」と区別するためにも、「絶対的意識」を名づける名前として、それは適切でない。これに対して意識流は純粹自我の一切の諸体験を必然的に包括するような形式である(III/1, S.200)。私の心理的な存在や生の全体として理解された意識流は、存在という時間形式を持つ(XXXIV, S.299)。ここで「意識」は、「絶対的意識」と「意識流」とに、両義的に理解されていることが明らかだろう。心理学的な態度において理解されているように、まずもって「意識」は「意識流」として、内在的時間全体へと浸透している意識の自我として、そこで世界が経験される普遍的な超越論的経験の絶対的主体として前提せざるをえないが、この超越論的自我とその生は即座に、すでに構成された形成物として括弧付けされねばならない(XXXIV, S.300)。こうした括弧付けによって、構成する側である意識、絶対的意識が必然的に見出される。

しかしながらここから更にフッサールは問いを進める。「やはりそれ[絶対的意識]は一つの今、顕在的位相と、把持的に今意識されている過去の連続を有しているのではないだろうか」(X, S.75)。絶対的意識は根源的な「今」の時点に発するものを有し、一連の把持の連続をも有している。そのように捉えられた限りで、絶対的意識は流れとして把握されるだろう。したがって、『時間講義』におけるフッサールの基本的立場は、把持の二重の働きを見出すことによって、音の内在的な時間統一の構成と、意識流じしんの統一を構成を唯一の同じ意識流のうち認めることで、意識流の自己構成による絶対的意識をめぐる問題を解消する方向である(X, S.83)。しかしながら、こうした「絶対的意識」と「流れ」にかんするフッサールの態度に俊巡もまた確認されることは事実である。それを確認するためにも、ここで『時間講義』の補完テキスト Nr.54 を取り上げよう。

### 2.1.2 『時間講義』補完テキスト Nr.54 における「絶対的意識」

『時間講義』の補完テキストの Nr.54 は、「絶対的意識」との強い関連が認められる『時間講義』35節から39節までのテキストが採択された草稿である。ここでは、この補完テキストと『時間講義』39節の本文を比較対照することで、同講義における「絶対的意識」にかんするフッサールの思想を読み取ろうと思う。こうした作業から、以下二点が指摘できる。

I : 39節(X, S.83)とText Nr.54(X, S.381, Z16-28)の同一箇所、「こうした前現象的 prä-phenomenal、前内在的時間性が、時間を構成する意識の形式として、しかもこの意識の内部で志向的に構成される」という叙述が確認される。この「前-現象的」という形容詞は重要である。後に確認することになるが、1906/07年講義「認識学と認識論入門」での「前現象的」=「絶対的意識」と、「先現象的」=「内在的」を区別した叙述と、上記の箇所は対応している。しかしながらその際注意すべきは、「前現象的」と「先現象的」の両者は無関係ではなく、「前現象的」絶対的意識において「先現象的」内在的時間が構成されることで、流れの自己現出の内実を表現することである。ここで構成するものと構成されるものが合至し、フッサールはこうした構造に、意識流の自己構成を認めている。

II : 39節に収録されなかった箇所(X, S.382, Z.8-Z.31)で、最終的志向性についての問題が提示される。こうした、必然的に「無意識的な」意識であるかもしれないような-接続法II式で表現されていることに注意されたい-最終的な志向性として、注意されない意識が誠実に

考慮されねばならない旨が述べられる。ここには、意識的 - 無意識的という区分に、「注意性 *Aufmerksamkeit*」の有無が関与している。こうした仕方でも、つまり注意性の欠如意識を無意識と規定するのは、『受動的綜合』においても同様である。そして補完テキスト Nr.54 は、次の言葉をもって閉じられる。「音の今を構成する原感覚は、今の - 赤それじしんたりえない。このことは、赤の原感覚が把持的再生産へと変転することを示している。ただ志向性のみが志向性のうちへと変様しうるのだ」(X, S.382 傍点強調引用者)

以上から読み取れるのは、絶対的意識の矛盾を孕んだ自己構成の仕方であろう。I においては、「前現象的」絶対的時間において、「先現象的」内在的時間が構成されることが述べられるが、このことが意識流の自己構成として提示されている。『時間講義』39 節はこうした絶対的意識の自己構成が把持の二重の志向性の働きによって行われることが述べられる。したがってそこでのフッサールの叙述を読むと、絶対的意識は過去把持の二重の働きを通じて、自己構成することで、時間地平そのもの生成について十分記述可能であるよう思われる。ここからは、絶対的意識の自己構成が時間地平上での出来事に解消されえない十分な根拠が導かれるだろう(山口[2005])。しかしながらフッサールの現象学的思惟は、更なる反省を企てているのであり、それが補完テキスト Nr.54 の続きの箇所から読み取られよう。II.に挙げたように、ここでは、最終的な志向性が「無意識的な」意識と接続法 II 式で表現されて提示される。したがって、こうした文法的表現を顧みれば、最終的な意識、つまり絶対的意識と「無意識」は同一のものであるか否かは、『時間講義』ではフッサールにとって少なくとも明確になっていないことが理解される。更には、原感覚と、感覚されたものとの同一性への否定的見解がフッサールによって述べられている。この見解は、絶対的意識の自己構成と明らかに矛盾するものである。そもそも、「ただ志向性のみが志向性のうちへと変様しうるのである」という叙述からも明らかなように、絶対的意識がいかなる仕方であるにせよ構成されることが、すでに矛盾した〈事象〉を提示している。対象的存在者の「如何に」を、意識を舞台とした時間的性格から問うことを目的とした『時間講義』において、その「如何に」によって、構成する意識である絶対的意識そのものの存在性格を問うことは、翻ってそうした問いそのものが転覆されざるをえない。「自己構成」という曖昧な表現を用いたとしても、依然としてそこには、構成 - 被構成の対立的理解を前提とした問いのスタイルが纏いつている。L.テンゲイも指摘するように、フッサールは主観生の時間的な自己構成を「生の歴史」として把握するために、他者構成論においては再想起とのアナロジ的關係に端的に示されているような、以前の作用の構成という原則に接近することで、自己構成を語らざるをえなかったのである (Vgl. TENGELYI[1997])。こうした問いの地点、つまり内的時間意識分析における「意識」の両義性に際して現象学者は、自らが探っていた〈方法〉それじたいに自己批判的視を向けるよう要請されているのだ。しかもこうした要請は、まさにこの「意識」の両義性という〈事象そのもの〉から由来している。

## 2.2 「原意識」の両義性——与件の先現象性と体験の前現象性——

ベルネットによる『時間講義』に収録されたテキストの時期区分において、第三期とそれ以前の二つの時期を区分するポイントとなるのが、時間を構成している意識自身の自己構成への問いとしての「絶対的意識」の考察の有無であった。彼によると、第二期以前ではいまだ超越論的現象学的還元が問題にされてはおらず、超越論的構成への問いが欠けている (BERNET[1985], S.XXXI)。超越論的構成への問いは、対象が志向的相関関係のうちで所与性として分析され始める第三期で、初めて主題化される。この時期に、意識流の自己構成の具体的分析が「原意識」の問題として提示されている。

この第三期に書かれたテキストからなる『時間講義』附論 IX には「原意識と反省の可能性」というタイトルが付されている。反省という「経過したものへの回顧」である準現在化が可能となるのは、ある特殊な志向性としての把持による (X, S.118)。把持の志向性の特殊性とは、反省のような、経過した位相をその対象とするような回顧ではないということである。私が現在の位相を生きる時、経過した位相を把持しながら、予持によって到来するものへと向かいながら生きている (ebd.)。このように、反省の可能性の条件として、反省とは異なった特殊な志向性である把持が呈示された後で、フッサールは、自らを構成する体験の開始位相への問いをたてる (X, S.119)。開始位相に把持が直結しているのであれば、反省を遂行することで、この位相を対象として取り出すことができる。反省によって、この位相が「今であった」位相として取り出すことはできる。しかしながらこの開始位相が、把持によってのみ意識されるとすれば、いかにしてこの位相に、「今」という特徴が与えられるかは理解されないままである。ここでフッサールによって呈示されるのが「原意識」である。

「把持的位相が、先行する位相を、それを対象化することなく意識しているように、すでに原与件も対象化されることなく、——しかも、『今』という固有な形式のうちで——意識されている。この原意識こそが把持的変様へと移行するものである。——変様とはしたがって、原意識それ自身の把持であり、また、この原意識のうちで本源的に意識された与件の把持である。というのも、原意識と原意識において意識された与件の両者は、分かちがたくひとつだからである。原意識が存在しないのであれば、把持もまた考えることはできないだろう。」(X, S.119)

開始位相である原与件は、「原意識」によって、対象化されることなく意識されている。「原意識」においては、「原意識」そのものと、この意識において意識された与件とが、不可分にひとつになっている。ここでは原与件からの把持化の可能根拠として「原意識」が導入されていることが理解される<sup>6</sup>。

同じく第三期に属する 1906/07 年の冬学期講義「論理学と認識論入門」では、講義後半の第三部で「原意識」が、様々な意識概念との区別の中で、体験として析出されている。体験としての意識分析は「いかなる仕方で、知覚のうちで感覚することは意識されるのか」(XXIV, S.243) という問いを指導的理念としている。知覚は通常、知覚されたものへ向かう体験であり、そこでは知覚すること(作用)と知覚されたもの(内容)という関係が、体験のうちに含まれて開示される。これに対して、感覚はこうした仕方で感覚されたものを注視しているわけではない。ここでフッサールは「意識」という言葉を用いて、感覚は感覚されたものを「意識している」と述べる (ebd.)。そしてこうした「意識」の存在を、フッサールは「前現象的 präphenomenal 体験の存在」(XXIV, S.244) と名づけ、以下のように「原意識」として呈示する。

「我々は純粋な体験の概念を、そこで「与件」がいまだ対象的にならず、対象的でもないような原意識として、そこで「与件」が先現象的 *vorphänomenal* 存在を明証的に有するような原意識として打ち立てる。[さらに]我々は、現象から現象へと移行し、回顧する意識の統一において、以下のことを明証的に理解する。それは、あらゆる先現象的なものと、反省と分析を通じて現象化したものは、所与性へと変転したもののうちに己の時間的な流れを有するということ、そしてこの時間的な流れの統一へと秩序づけられていくということ、そして先現象的存在ならびに、与えられてあることの本質に、延長の時間性が抹消しえない仕方で属しているということ、これらである。したがって実際、体験という概念は、時間的な流れとこの流れの実的な存立区間へと覗きつつある十全的知覚の内在的客観と、他方では、十全的知覚による統握によって客観化されない絶対的存在、知覚されない前現象的 *präphenomenal* 存在という両



者を包含している」(XXXIV, S.245f.傍点強調引用者)

上記引用文中で、対象化以前の先現象的存在として与件が与えられている前現象的体験として、「原意識」が提示されている。したがって「原意識される」とは、「対象化以前の先現象的存在を、前現象的に体験している」こととして理解される (Vgl. KORTOOMS[2002], S.82., 稲垣[2007])。しかしながらこのような先現象的存在も、反省において現象化されたものと同様、時間の流れのうちにあくまで対象化以前、つまり現象化以前に、先現象的ではあるが、受動的構成層に存在している。ここでは「先現象的」が、受動的綜合における時間の形式に従って、先反省的に存在するものに対応する形容詞として用いられている。これに対して「前現象的」が、十全的知覚によっては統握されえない絶対的存在に対する形容詞として用いられている。先節の『時間講義』の補完テキスト Nr.54 ですでに確認しておいたように、フッサールが「前現象的」という形容詞を、絶対的存在、絶対的意識に冠していることは明らかだ。内在的時間における存在者、つまり「現象」が被構成的存在者であるならば、「現象」に先行する(vor-)存在者が、いずれにせよ現象化しうののに対して、「現象」以前の (prä-) の存在者が、決して現象化しえないものという性格を受け取ることが理解される<sup>7</sup>。「現象」に冠された「先 (vor-)」と「前 (prä-)」という接頭辞の相違を看過すると、フッサールが先反省的受動的構成層から区別した、「絶対的意識」、「原意識」、「体験」の特殊な問題構制が飛散してしまう。

ここで我々の分析の視線を〈方法〉の側面へ向けよう。この「先現象」から「現象」へという関係は、現象学の〈方法〉である反省的視によって露呈され、明証へともたらされた現象化のプロセスである。したがって「先現象」から「現象」へ、という現象化のプロセスは、反省的視によって把握可能である。これに対して前現象的存在は内在的知覚、つまり現象学的反省によっては把握不可能である。引用文後半の十全的知覚の内在的客観とは、現象学的反省によって現象化された内在的存在のことを指し、このような視によっては把握されえず、内在的知覚の対象としては理解されえない絶対的存在が「原意識」に含まれることが述べられている<sup>8</sup>。したがって「原意識」とは、内在的客観として把握可能な与件が、「先現象的」に与えられている体験である一方で、それ自身は、この内在的知覚によっては把握不可能な「前現象的」体験として理解されている。

ここで「反省」という〈方法〉に即すと、「原意識」は以下のような性格を示す。それは一方では、後からの反省が可能となるための根本的な前提をなす体験を意味し、他方でこの「原意識」はまさに「反省」を通じてはじめて発見されうる意識でもあるということである。ここで区別すべきは、前者の反省と後者の「反省」である。R.二は適切にも後者の、「原意識」そのものを主題化し、対象化する反省を現象学的反省、つまり現象学的視であると指摘し、前者の内在的知覚から厳密に区別している (NI[1988], S.78)。彼が区別した反省は、ひとつには「原意識」をその可能根拠にもつ前者の「反省=内在的知覚」である。その際の「原意識」は原印象-把持という移行綜合(原連合)の受動的志向的体験としての「原意識」である。したがってここでの「原意識」は受動的志向性としての「把持」の類義語でもある。それは能動的志向性と区別された、志向性の最低次の受動的志向性、「固有な志向性」の働き (Vgl. X,S.31, und S.118) という、没自我的で非自我的な体験である (山口[2005])。このように、「先現象的」内在的客観が「原意識 (=体験)」される仕方の分析こそ、先に確認したように、まさに『受動的綜合』における「原連合」の分析に他ならない。

他方で「反省」は、この「原意識」そのものの発見に寄与する「現象学的反省(視)」でもある。それは現象学者の〈方法〉として、現象学者の行う「反省」である。上記引用文中での、「十全的知覚によっては客観化されない、現象以前の存在」は、能動-受動の関係よりいっそうラディカルな先(非)志向的体験を示している。「…客観化はまさに客観化しつつあるのであ

って、[客観化そのものは] 客観化されない。客観化されないあらゆる客観化は、絶対的意識の領圏に属する」(X, S.152) とフッサールが述べるとき、「反省」という思惟の〈方法〉によってはその匿名性から開放しえない構造的匿名性(新田[1995],S.128)、「超越論的生の盲点」(LUFT[2002],S.16)とも名づけられる超越論的生の内的構造が示されているのだ<sup>9</sup>。こうした、現象学を遂行しつつある超越論的生の内的構造に、フィンクが『第六省察』で展開した現象学の自己批判的分析の立場を認めることができる。

### 2.3 『ベルナウ草稿』における「原プロセス」の両義性

さて、フッサールの中期時間論に位置する『ベルナウ草稿』においては、『時間講義』において取り組まれた絶対的意識の問題が、内在的時間の秩序形式における位相のプロセスを産出する「原プロセス Urprozess」の問題として分析される。プロセスと原プロセス両者の関係は、プロセスを、「現象する時間 phänomenale Zeit」、原プロセスを「超越論的時間」と言い換え次のように表現される。

「現象する時間(超越論的に第一の層)は、最も内的な第二の層の超越論的時間によってのみ可能である。それ自身無限のプロセスである後者の超越論的生起において、生起とは、己自身に対するプロセスの意識である。したがって本質的に、原プロセスにおいてプロセスは意識され、契機の意識はプロセスの契機としてのみ可能である。」(XXXIII, S.29)

プロセスを意識する原プロセスを、フッサールは内的意識<sup>10</sup>と並列させて呈示する。「内在的時間対象性は自己構成され、内的意識と、この内的意識の原プロセスを我々に示す」(XXXIII, S.122)。「この原プロセスはプロセスではあるが、しかしながら内在的対象と同様の仕方では構成されない」(ebd.)という原プロセスの性格づけによって、我々は絶対的意識と原プロセスの性格の同一性を認めることができる。しかしながらまた、内的意識そのものとは区別された原プロセスのあり方をも認めねばならない。『ベルナウ草稿』においては、この内的意識と、その原プロセスが呈示される。この区別は、まさにフッサール自身が述べるように、「ラディカルな境界設定」(ebd.)である。

ここで原プロセスの内実を確定する必要がある。まずもってこの原プロセスは、無限の予持のプロセスを意味するものとして呈示される(XXXIII, S.30)。したがって原プロセスは、新たな位相に移行することで到来する傾向を通じて充実し、こうした充実化の性格を、意識の連続におけるプロセスとして有する(XXXIII, S.31)。その充実の度合いが最も高く、したがって、最も明証的なのが「現在」であり、この充実された「現在」に、フッサールは「原本的意識」という名を与える(XXXIII, S.40)。この直観(的意識)である原本的意識と対比して、非直観的意識と性格づけられるのが、原本の変容されたものとしての意識、把持と予持の連続的変容である。また非直観的意識は、直観的意識の直接性と対比された限りで、間接的意識とも名づけられる。したがって意識の間接性は意識の未規定性を意味し、対するに原本的意識は完全に規定された意識である(XXXIII, S.227)。それゆえ、非直観的であることは、規定の不完全性と等しい(XXXIII, S.40, Anm1)。このように意識の直接性、間接性から、志向性が充実の度合いを含むことが示される。意識の直接性である志向の完全な充実(完全な規定)は、まさに自己充実化のプロセスの原点である。したがって原本的意識は、完全に規定された意識であり、志向の充実の度合いでいえば最大値を示すものであり、志向の充実の度合いの何らかの変動を含む間接性とは区別された限りで、それは「変容していない意識である」(XXXIII, S.41)。

ここで、このような原始的意識と原プロセスの関係を示してみる。上で確認したように原始的意識は、志向の完全な規定性における意識、したがって、プロセスにおける志向の充実化の原点で、意識された対象が有体的に所与されている意識である。他方で、原プロセスは、このような志向の充実化のプロセスそのものを構成する。しかしながら同時にこの原プロセスは原印象から新たな原印象へと移行する予持的プロセスを有し、顕在的現在の意識であると同時に、それと融合した把持的意識でもある。ここにもまた、「絶対的意識」に際して確認できたような原プロセスの両義性が示されている。したがって原プロセスは、志向の充実の度合いを含むプロセスそのものを産出しつつ、みずからこのプロセスの顕在的現在の意識として、このプロセスのうちに流出しているのだ。つまり原始的意識は、プロセスの中に自己現出した原プロセスの別名と言える。まさにこの意味で、根源的なものと、この根源的な意識から流れ出したものという区別が原始的意識においてなされる。

「印象、原始的意識は次のような本質構造を有している。それは根源的なものと流出したもの（再生産されたものではなく）との固有の区別が、この原始的意識のうちにはあるということであり、絶対的に受け取られた契機であるような原意識が、絶えず流出した意識へと移行しているということである」(XXXIII, S.61)。

原プロセスは、プロセスを産出しつつ、自ら原始的意識としてプロセスのうちに流出している。このように示された原プロセスの内的構造から、原プロセスからプロセスへの自己展開を、構成する絶対的意識が原始的意識を通じて自らを時間的に自己構成する不断の運動として定義できよう<sup>11</sup>。しかしながら、『ベルナウ草稿』において、こうした原プロセスの自己展開によって、プロセスの自己構成的構造を取り出しておきながら、フッサールは更に以下のように問う。

「原生的 (Urleben) のプロセスは、実際に意識のプロセスになることなく、可能であるのか。また意識のプロセスは、それ自身がプロセスとして意識されることなく可能であるのか。原生的生のプロセスは、自身が時間構成において構成されることなく、体験のプロセスを、生の流れとして流れるこの流れを与えることはできるのか」(XXXIII, S.188)

もしここで原プロセスと、自己構成するプロセスにおける第一の層としての内在的体験とが異なる生の流れであるならば、以下のような生の流れの区別が生じることになる。つまり一方は、現象学的時間の内在的体験を構成するものとしての根源的意識の生の流れであり、他方は、自己自身へと関係する意識のプロセスとして、いわば第二の時間性において意識された意識としての生の流れである。しかしながらこのように、一方で内在的体験を構成する原プロセスの流れがあり、他方で自己構成したプロセスにおける内在的体験という生の流れがあると、生の流れを区別してしまうと、無限後退が帰結する。したがってこれを回避するために、原プロセスの自己展開によるプロセスの自己構成的構造が持ち出される。フッサールはここで、原プロセスを「自我生」と名づけて、その自己構成的構造を際立たせる。

「自我生は原プロセスである。それは、たとえこの原プロセスの把握、ないし諸々の出来事の連関という統握が現象学的時間のうちで行われなくても、自我生は原プロセスである。したがって、現象学的時間はそれでも意識生の最終的な形式なのだ。なぜなら、現象学的に構成された体験は、時間の知覚において、体験の諸位相の『客観的』経過としてまさに与えられるからである。この、現象学的に構成された体験が、最終的な生の契機である」(XXXIII, S.253)

こうした原プロセスという原生的の前現象的体験構造を解明するために、フッサールが『ベルナウ草稿』で提示するのが、無時間的・無意識的原プロセスの仮説である (XXXIII, S.200)。

『時間講義』においては、基づけ構造から帰結する無限後退を回避するため、フッサールが向かったのは、知覚と知覚されたものが同時である領域、つまり内的意識、感覚の領域であった。彼は『ベルナウ草稿』において、この感覚的領域を無意識的な領域として特徴づける。

「感覚すること、統握すること、全てのヒュレー的なもの、ノエシス的なものは、最終的な根拠においては、無意識的プロセスの経過である。このプロセスを基にして統覚は可能となり、経過についての意識、持続する対象が可能となる」(XXXIII, S.201)。

「自我の原流れは、意識所与された作用の有体性における現在のものの背景客観ではない。自我の原流れは同時に存在するものであり、相互に存在するプロセスであり、無時間的な共在と継続と共にある、無時間的に存在する流れである」(XXXIII, S.251)

このようにしてフッサールは、統握という反省以前に、無意識的に進行し、それ自身ヒュレー的契機の原経過であるようなプロセスを我々が持っていることを仮定し、そこにおいて、時間的な構成が行われていないことを指摘する(XXXIII, S.200)。内在的時間の形式における対象の同一性の構成は、全てこの無意識的なものと仮定された、内的意識、体験、原意識によって最終的には可能となる(XXXIII, S.351)。

## 2.4 結び

以上、我々が本章で確認してきたのは、内的時間意識分析に際して、意識流という内在的時間のうちで、時間的对象の「如何に」を問う問題構制において、そうした内在的对象性をそもそも構成している「絶対的意識」が、こうした問い方では原理上解きえない問題として繰り返し浮上し、そのつど意識流の自己構成という矛盾を孕んだ仕方解決が試みられたことだ。意識流の自己構成としてフッサールが与えた回答は、意識流、ないしプロセスの自己構成的構造を、無意識的体験、感覚の場面に設定することで、反省による構成的能作を免れていく方向を示すものであった。しかしながらここで指摘せねばならないのは、そうした「反省」から、構成の受動的、先反省的層へと退避することが、「反省」を巡る無限後退のアポリアを解消するものであるのか否かということだ。それはアポリアそのものが発生する地点を的確に指摘したものであっても、アポリアそのものを解消するものではなく、あくまで回避するものでしかないだろう。先反省的な受動的生に、「反省」のアポリアの回避以上の役割を担わせることは、フッサールの受動性概念に、むしろ過大な負荷を負わせてしまうのではないか。むしろこうした発生的現象学の〈方法〉によって露呈されてきた〈事象〉の両義的性格によって、この〈方法〉そのものを転回させることが要請されているのだ。こうした要請への自覚は、20年代に繰り返されたフッサールによる現象学の自己批判的分析が示すことになるが、しかしその批判の射程が現象学的行為としての「反省」へ直接向かうことはなかった。フッサールにおける「現象学の現象学」という意味での自己批判的分析は、フィンクとの集中的な対話がなされた30年代を中心として、還元の自己省察や、「現象学する自我」の問題をめぐる諸草稿、『C草稿』において積極的に叙述されていく。我々はこれから、発生的現象学の〈方法〉からの転回という出来事を視野に収めつつ『C草稿』を読解することになるが、その前に、M.アンリを中心とした「生の現象学」による受動的な「生」の探究の試みと、発生的現象学の実践哲学的解釈を踏まえることで、「生ける現在」における「現象学する自我」の問題を実践的行為の場面として読解するための素地を形成しておこう。



## 注

1 フッサール時間論の中期は、1917年から18年にかけて三度滞在した（1917年7月30日から10月1日、1918年2月1日から4月27日、1918年8月から9月）フライブルク近郊の避暑地ベルナウでの時間論にかんする草稿群が中心になる。同草稿群は編集者をE.シュタイン、フィンクと変え、1970年にいったんフッサール文庫に返還された後、2001年にフッサール全集第33巻として、D.ローマーの編集によって公刊された。30年代の「生ける現在」をめぐる諸草稿を中心とした後期時間論は、整理番号に従ってC草稿と呼ばれている。これらのうち、部分的にヘルトの『生き生きした現在』（1966年）に引用され、その後、全集第15巻『相互主観性の現象学』第三巻（1972年）、全集第34巻『現象学的還元について』（2002年）に若干のものが収録され、2005年に全集の資料巻第8巻として、ローマーの編集によって公刊された。

2 『時間講義』の諸草稿に、ベルネットは以下の四つの時期区分を与えている。外的知覚における持続する時間対象についての記述の試みである第一期（1893-1901、Texte Nr.1 bis Nr.17）。知覚された時間対象と知覚作用の位相を区別し、知覚対象の同一性の構成への問いへと向かう第二期（1904-1905、Texte Nr.18 bis Nr.35）。還元に着想以降、前経験的時間（内在的時間）における志向的超越としてのノエマの構成への問いへと向かい、同時に、時間を構成している意識自身の自己構成の問題が主題化される第三期（1906-1909、Texte Nr.39 bis Nr.47 und Nr.51, Nr.52）。この絶対的意識が内的意識と捉え直され、把持のうちに働く二重の志向性の分析を通じて解明される第四期（1909-1911、Texte Nr.48 bis Nr.50 und Nr.53, Nr.54）、以上の四区分である（Vgl. BERNET[1985], S.XIXff.）。

3 以下本稿では、『時間講義』における、前経験的時間、内在的時間を、「内在的時間（性）」と統一して表記する。

4 例えばフッサールは次のように注意を促す。「我々は意識（流）と、現出（内在的客観）と、超越の対象（第一次的内容が内在的客観である場合の）とを常に区別しなければならない」（X, S.76）。つまり全ての意識が、超越の対象と関係しているわけではないが、少なくとも意識は、それ自身のうちに内在的客観、すなわち現出を見出しうるものであり、この現出を、内在的時間において持続するもの（時間的統一体）として有するのだ。以上からフッサールは、『論研』第五研究における志向的体験概念を次のように規定する。「したがって我々が『論理学研究』で『作用』または『志向的体験』と呼んでいたものはいつの場合も一つの流れであり、そしてこの流れの中で、それ自身の内在的な持続を有する…（中略）…内在的な時間的統一体が構成されるのである」（ibd. 傍点強調引用者）。

5 ベルネットは、フッサールが内在の対象性と絶対的意識の流れの区別に最終的に失敗することから、絶対的意識の内容（感覚の射映）と内在的時間対象（超越化する知覚において統覚された感覚）との間に、構造上の差異が認められないと結論する（BERNET[1985], S.XXXVIII）。

6 L.二は、「原意識」と「無意識」との混同に慎重な視線を送りつつ、それぞれ以下のような二義性を提示している。「原意識」は、我々が本論で述べているように、一方で「原印象」そのものを指し示すと同時に、また体験としての「内的意識」でもある。そして「無意識」は、二のいう「時間意識の現象学」の主題としての、背景において作動している意識を指し示す一方で、発生的現象学の主題となる「眠り」、「誕生」、「死」を意味する（NI[2005]）。しかしながら、「眠り」、「誕生」、「死」は、本来的には発生的現象学が解きうる主題ではなく、それらは課題として、フッサールの世代発生的現象学へ、そしてフィンクが構想した現象学的形而上学としての「第七省察」へと引き継がれることになる（Vgl. BRUZINA[1989]）。

7 フッサールによる「前現象性」概念は、またもや把持の二重の志向性の働きを通じて、被構成の範囲へと含まれてしまう。Vgl. 「この前現象的、前内在的時間性は、時間を構成する意識の形式として、しかも意識それ自身の内部で志向的に構成される」（X, S.83）。こうした問題の隠蔽は、フッサールによる把持の二重の志向性の働きのうちにまさに示されることになる。

8 二はまた、フッサール自身における「内的意識」と「内在的意識」の混同に注意を促している。二によると、「内的意識」とは先対象的意識としての「原意識」であり、「内在的意識」とは対象的意識としての「反省」である（NI[1988], S.95）。こうした二による区別に際して、我々は「反省」とは異なる先対象的意識としての「内的意識」を〈方法〉概念として彫琢することになる。詳細は第二部第五章 5.4.1 参照。

9 これにかんして、体験流の中の出来事としての「反省」という〈方法〉と、「現象学すること」という構成の生成の開示にかかわる〈方法〉という、両〈方法〉の異質性の自覚化が、フィンクの方法論要請の動機を形成していることが思い出されよう（VI.CM/1, S.24f., 55）。同様に以下参照。「まずもって第六省察において、…（中略）…端的に超〈越論的〉経験と認識一般を批判することではなく、『内在的時間の内在的先所与性』の解体の指導理念への批判〔が行われる〕」（LVI, 16a zit.von.BRUZINA[1989]）。

10 ここでは、「内的意識」と「原意識」を同一のものとして用いる。

11 Vgl. 「原プロセスは、最終的な層の超越論的意識のとどまりの合法性として流れ、第一の客観的現象学的時間〔内在的時間〕と、そのつどの広範な志向的統一が自己構成する流れとして流れる」（XXXIII, S.244）

## 第三章

## 「生の現象学」の〈方法〉と〈事象〉

## 3.1 非志向的で徹底化された「生の現象学」とは何か

本章では、フッサールの受動性概念に向けられた、アンリに連なる「生の現象学」の批判が検討される。彼らの批判の意図は、志向性に付きまといわれたフッサールの受動性から、先反省性や先志向性とは異なるラディカルな非志向的「生」の領域へと、「還元」の遂行を主張することにある。こうした批判に対するフッサール現象学の立場からの反論を精査することで、「生の現象学」の批判の射程と妥当性、ならびにフッサール現象学からの反論の射程と妥当性を精確に見極める。以上の課題を遂行することで本章で最終的に目指されるのは、現象学において実践としての生を問題にする場面を確定することである。こうして確定されてきた、実践的生の具体的内実の露呈作業、ならびにそのための〈方法〉の彫琢を、第二部の課題として引き継がせる。

以下ではまずもって、アンリのフッサール現象学批判を扱うが、それは次の三段階において検討される。まずは「生の現象学」の課題と〈方法〉を確認した後(3.1.1)、アンリによる「原意識」概念を中心としたフッサールの受動性批判が扱われる(3.1.2)。彼の批判の意図は、フッサールの受動的な「原意識」的体験に内在する志向性の影を、より徹底的に解除し、超越論的主観性の「生」の内的構造を、「原印象」の顕現の次元というラディカルに非志向的な実在性として明らかにするものである。フッサールの「受動的綜合」をめぐる分析は、我々が第一章で確認した発生的現象学の〈方法〉に即して、内的時間意識における「現出」の構造を受動的構成層における受動的志向性の働きのうちに解明しようとしたものであった。しかしながらアンリは、その際のフッサールの分析の不十分さに批判の眼を向ける。こうした批判を通じて「生の現象学」がみずからの〈方法〉として彫琢したのが、より徹底化された還元である「反還元」である。とはいえ、現象学において〈方法〉と〈事象〉は、現象学者に対して相互制約的に露呈されてくるものでもある。ここに、「生の現象学」の限界性が示されることになる(3.2)。それは、「生の現象学」によるフッサールの受動性理解が一面的なことに、その多くの理由を有する。本章後半部(3.3)では、「生の現象学」のこうした限界性に向けられたフッサール現象学からの反批判を扱う。

## 3.1.1 「生の現象学」の課題と〈方法〉

アンリを中心とした「生の現象学」は、フッサール現象学を「志向的現象学」と特徴づけることで、自の立場を「非志向的現象学」と戦略的に名づけた。そして「志向的現象学」において暗黙のうちに前提されている、意識と存在者の対置的な理解を暴露することで、「対象の与えられ方の如何に」から『現出することそれじたい』の如何にへと、現象学の問いを設定し直す。「生の現象学」の課題は、こうした問いの設定から導かれる。その課題とは、志向性そのものの根拠づけである。志向性は、超越の「如何に」を保証するものであるから、志向性の根拠づけは「超越」の如何にの根拠づけ、すなわち超越論的なものの可能性の条件の探究になる。フッサールにおいて、志向的「超越」の最終的な根拠が感性的触発において確認されたのであるから、「生の現象学」の課題はこの地点から更に探究を進めることで、感性的なるものの可能

性を問うことになる。「生の現象学」はこうして非志向的な道を整え、世界の経験を、非志向的という意味で不可視の内在的「生」の次元に探っていく<sup>1</sup>。

その際に「生」、ないし「生動性 *Lebendigkeit*」への到達の試みとして遂行されるのが、「反還元 *Gegen-Reduktion*」である。R.キューンはこうした「反還元」の操作手順に、フッサールの還元への批判の遂行、対象的現出から自己現出への探究野の転換、超越論的生の自己現出への跳躍 *Sprung*、以上三つの段階を導きだした。「反還元」の決定的な端緒は、「見せること」を「現象性」の原理としたフッサールの古典的還元への批判であるが、この批判を通じてその後の「反還元」の道行が、存在者の現出から自己現出へと転換していく。このように、「反還元」の遂行の動機は、フッサールが用いた還元の批判を通じて形成されている。つまり「反還元」の「反 *contre / gegen*」とは、フッサールの「還元」によって露呈された「現象」から転換する、という意味として理解できる。このように向きを変えられた「還元」は、自己現出という限界状況に接した最後の段階で、超越論的生の絶対的贈与という純粋な自己現出へと跳躍する。「反還元」という〈方法〉はしたがって、自らの〈事象〉として、志向の対象（対象極、ノエマ）を持つことはない。「反還元」はむしろ志向の対象から視線を転じて、「現出すること」の自己現出 *Selbsterscheinen des Erscheinens* という「現象性」を取り出す（KÜHN[2002], S.23）。ここで、「現出することの自己現出」という「原顕示 *Ur-Offenbarung*」が、志向性の網目から退去することで、つまり可視性の脱自的地平と無関係になることで、こうした原顕示が最も隠されたものでありながら最も単純で日常的なものとして発見される。それがアンリの「生」である<sup>2</sup>。このようにして露呈されてきた「生」が、「現出すること」の現象学的実質をなす純粋な現象性である。したがってこうした「生」は、「現象性」にかんしてもはや志向性を介して構成的に振る舞うのではなく、創造的に振る舞うことになる。換言すれば、ここで「現象性」は「生」と同時に、そして「生」という形式で生じているので、「現出することの自己現出」は「生」が自らを「自己試行する *selbsterproben*」経験として明らかにされる。この、いかなる差異を基礎づけることのない自己関係性が、アンリの「超越論的情感性 *affectivité transcendente / Transzendente Affektivität*」である。したがって「反還元」の遂行によって、世界の内実の「実在性」が、感性的経験に基づいて表象化されうる直観の立場から理解されるものとしてではなく、「生」それじたいに転換する。このように「生の現象学」においては、触発が自己触発として、自己顕示する「生」として顕かになるのであって、それはいかなる意味でも、フッサールの「原触発」のような対象の統覚の先構成的段階として理解されることはない<sup>3</sup>。「跳躍が反還元という純粋運動に接近していくと、自己のコギトが生として、自己遂行という現実性としての跳躍にとどまる。つまり本源的に自己を現象化する働きそれじたいが跳躍している」<sup>4</sup>。こうした跳躍という純粋な運動性に、「生の現象学」における「生」の実在性が表現されている。

### 3.1.2 アンリによるフッサールの受動性批判

このようにアンリの「生の現象学」は、ラディカルに非志向的な立場を標榜する。非志向的な「生」を扱うアンリの「生の現象学」は、還元をラディカルに遂行し直す現象学でもあるため、「徹底化された現象学 *Radikalisierte Phänomenologie*」と名づけられる。その徹底性も、存在論的地平に内的に構造化されている志向的性格を徹底して削ぎ落とすことで、「現れ」を現れさせる意識構造から離脱していくことに示される。こうした徹底的な非志向の立場をとる現象学が最終的に辿り着く「生」は、情感性に基づいた感情の自己触発的構造として露呈される。ここで、「生の現象学」における情感性に基づいた感情の「生」に対して、フッサールの「原意識」を対置することで、「生の現象学」の立場の独自性を見極めよう。

「生の現象学」における非志向的なものを求める動向は、「地平」として理解されたフッサ

ールの「生」概念に批判を向けることに表れている。彼らによると、フッサールの地平的な「生」理解では、志向性を内包する「地平」構造のもとで「生」が考察されてしまう<sup>5</sup>。もちろんアンリも、志向性の働きによる所与性の形態化そのものを拒否するわけではない。彼が批判するのは、本来的には非志向的である受動性の領域へも、こうした志向的構造を当て嵌めることである。つまり、受動性が志向性に汚染されることで、そのラディカルに非志向的な性格が中和化されるのを彼は危惧するのだ。したがって『イデー』Iを中心としたヒュレー概念を彼が批判するのも、受動性を非志向的なものへとラディカル化する戦略に即したものである。

確認してみると、『イデー』Iでの「世界」の「現れ」は、ノエシスによって把握された限りでのノエマとして、志向性を媒介した構造のうちに示されている(III/1, S.172)。こうした志向性が媒介する「現象」の構造のうちで、知覚対象のヒュレー的契機とノエマ的契機が区別される。実的内在という意味で非志向的な感覚の体験である前者が、志向的体験である意識作用によって生化されることで、志向的对象であるノエマとして把握される。このように感性的なるものは、それが「現れ」において志向性によって生化されることで現象化に至ることが理解される。したがって、フッサールにおいて感性的体験がいかにか非志向的で受動的な体験を提示しようとも、その受動性は意識の構造に内属した、意識によって形成された受動性でしかない(Vgl.山形[1993], S155)<sup>6</sup>。したがってフッサールの非志向的な感性的体験は、「生の現象学」の言うラディカルに非志向的ではないという意味ではなく、むしろ先志向的な体験と呼ぶべきである。それはただ志向性に先行することにその意味を担わせるのであって、いずれは志向的体験として構成されてくるものなのだ。アンリはこうしたヒュレーとノエシスによる「体験」の構造、つまり一方で志向性を発動させつつも、ヒュレーという(「実的内在 reele Immanenz」という意味で)非志向的な体験の契機を含む超越論的主観性の内的構造に批判を向ける。その際に彼は、フッサールの「原意識」の非志向的な性格を批判的に検討する。

『時間講義』における「原意識」の分析はヒュレーそのものの顕現の問題を扱ったものである、というのがアンリの理解である。しかしながらフッサールの「原意識」概念は、多くの論者が指摘するようにそもそも両義的である<sup>7</sup>。それは一方で、フッサール本人が『時間講義』で提示しているように、「原印象」そのものと同義的に用いられており、他方で「原印象」を実的なものとして与える「原知覚」という特殊な志向性の働きとも考えられている。つまり「原意識」は、自体能与される「原印象」そのものを指すと同時に、他方でこの原印象の把持への移行綜合を保証する意識、把持化の担い手でもある。こうした両義性に即して、フッサール自身の「原意識」の扱い方も、前者の「原印象」の独立性、抽象性を強調する方向と(Vgl. X, S.75, und S.113)<sup>8</sup>、後者の、予持 - 原印象 - 把持の三位一体構造のうちで捉える方向の、両立場が確認される<sup>9</sup>。我々が第一章で引用した、「原意識」について述べられた『時間講義』の周知の箇所(X, S.119)では、後者の方向、つまり「原印象」からの把持化において「原意識」が語られている。志向性が関与し始めるのは、まさにこの後者の立場である。したがって、アンリの批判はこの後者の立場に向かうことになる。把持系列の連続体から志向性の意味連関が受動的に発生し、それによって「原印象」の原初性を隠蔽してしまうという意味で、彼は後者の立場を、志向性による非志向的ヒュレーの根源的受動性の隠蔽であると訴える<sup>10</sup>。アンリの実質的現象学は、根源的創造としての原印象こそが「実在性」を担うのであって、そこから変容された意識は、原印象が表象作用によって時間化されることで「実在性」を喪失していく過程に他ならない(Vgl. 山形[2004], S.339)。したがって、後者の立場において、フッサールの「原意識」理解が「超越」としての「現象」の次元にとどまることが導かれる。まさにこの隠蔽工作が行われているのが『時間講義』であり、そこでは「今」における感覚についての意識、体験である「原意識」が、表象化の変容を通じてヒュレーを非実在性へと移行させている。こうした隠蔽工作を通じて、ヒュレーという印象の存在が、構成された存在に置換される<sup>11</sup>。つまり原印象 - 把持の移行綜合において、感性的で印象的なものが、この「感覚すること」の「内



容」でしかなくなってしまうのだ<sup>12</sup>。志向的相関関係の構造内部に、ヒュレーは目的論的に位置づけられることから、自律的で実質的な構造は理解されていない。フッサールにおいて感覚は志向性との関連で理解されているのだ。

以上、アンリの「原意識」へ向けられる批判は、こうした志向的構成の過剰な権力の行使を暴き立てるものである。志向的な意識とは異なる先反省的かつ、先志向的体験として積極的に見いだされていたフッサールの「原意識」にも、こうした志向的な構造が、つまり「原印象」からの最低限度の把持化という差異性構造が認められる (HENRY[1990], 邦訳 53 頁)。ここにアンリが、フッサールの「ヒュレー的現象学」に対して、自らの立場を「実質的現象学」と名づける理由が存在する。というのもアンリにとって「原印象」めぐる問いは、情感性としてのラディカルに受動的な「生」の非志向的、非感性的な構造を、現象学的実質として露呈させるものだからである。その限りで、アンリにとってフッサールのヒュレーは非実質的なものであったのだ。したがってアンリのラディカルな受動性は、フッサールにおいて確認されたような、純粹に感性的経験にのみ基づく抽象化された経験の構成層として理解されていない。アンリはこうした受動性を、フッサールのそれから区別して、「存在論的受動性 *passivité ontologique*」と名づける (HENRY[1963], S.585)。こうしたラディカルな受動性に、直観の立場に展開していく感性とは異なる、情感性としての「生」の場面が設定される。ここに、フッサールの触発と、アンリの感性性の相違が確認されよう。フッサールの受動性における触発概念は、「原連合」における感性的野相互の際立ちや覆い合い、そしてこうした対照による感性的触発としてまずは規定される。こうしたフッサールの触発に対して、アンリの感性性は、恐怖、不安、快苦などの感情的体験を可能にする「生」のモダリティを表現する。こうした感性性において、いかなる志向的差異をも表現することのない、「生」の自己関係的構造が示されることになる<sup>13</sup>。

## 3.2 フッサールからの応答

### 3.2.1 『受動的綜合』の課題と分析内実の乖離

これまで述べられてきたように、超越としての存在理解に制約された問いという、フッサール現象学の解釈は、アンリに「受動的綜合」を否定的に評価させることへと向かわせた。彼はフッサールの「受動的綜合」は、あくまで存在者が自らを現出させる際の「存在者的触発」という地平内部での超越に基づいた「現出」の条件に過ぎず、自らの根拠として「存在論的触発」を前提する限りで批判されるべきものであると考える<sup>14</sup>。ここから明らかになるのは、『受動的綜合』で分析されている触発を、伝統的かつ習慣的に理解された内-外関係に対応した反応-刺激の触発概念に含ませてアンリが解釈していることだろう。確かにフッサールの触発の分析は、還元を遂行した後、発生的現象学の〈方法〉である「脱構築」を更に遂行することで露呈された、「世界経験」の受動的な構成層である。しかしながら、そうして露呈されてきた触発現象には、自我への刺激と自我からの対向という二元論的原理が素朴に適用されてもいる。したがって、「受動的綜合」の分析は、還元の遂行後に行われている分析である限りで、通常の内-外関係に制約された問題構制に慎重な態度をとってはいるが、触発現象は依然として、感性的内容相互の対照によって際立ちを見せるものからの感性的刺激として理解されており、ある地平(時間地平)内部での出来事として記述されていると言わざるをえないだろう。その限りで、アンリによる「受動的綜合」の批判も妥当性を有するよう思われる<sup>15</sup>。

しかしながら、こうしたアンリの「受動的綜合」の理解に対して、フッサールの側からの反論はまったく不可能なのだろうか。『受動的綜合』の第四部では、意識流の即自存在の構成的分

析が行われているが、そこでの叙述を読むと、フッサールにとっての「生」は、なによりも「意識生 *Bewusstseinsleben*」、「自我生 *Das Leben des Ich*」であったことが分かる。「意識生」とは、流れる意識の「生」、つまりは意識流のことであり、こうした意識流において「生」そのものがいかにして構成されるのか（つまり意識流の自己構成）が「受動的綜合」の分析、超越論的論理学全体の課題だった<sup>16</sup>。意識流の自己構成の分析は、換言すれば超越論的主観性の自己構成の分析であり、したがって超越論的主観性の顕現の問題である。こうした課題設定には「生の現象学」も同道するだろう。しかしながら実際に行われた『受動的綜合』45節の分析は、完全な自体能与という所与性の理念に導かれて、「意識が自我のあらゆる能動性以前に、どのようにして自己自身を客観化するか」(XI, S.210)という問いがたてられてはいるが、自己の「生」を再想起を通じて、過去の「生」として取り出してしまう。こうした志向性を媒介とした超越の理解は、確かにアンリの批判をとうてい回避しうるものではない。慧眼にもフィンクは、超越論的論理学における構成的分析の内部で、超越論的主観性それ自体の顕現への問いがすでに垣間見えていることを指摘していた<sup>17</sup>。とはいえフッサールはこの問いを、構成的問いに移行させることで、その本来的な問題構制を隠蔽してしまったのだ (Vgl. 貫[1988], S.34f.)。

しかしなお、フッサールの『受動的綜合』における分析は、「内的意識/原意識」に実的に与えられているものの、この与えられ方の「如何に」という問いによって主導されていることは指摘されねばならない。ノエシスの働きそのものは、この「内的意識/原意識」に実的に与えられているが、自我の能作の関与していない受動的綜合である連合と触発は、この働きそれじたいが意識に実的に与えられているわけではない。フッサールの受動的綜合とは、実的に与えられることそのものにも先行して働いており、むしろこうした働きの結果が実的に体験されてくるのである。受動的綜合の本質規則性である、類似性、際立ち、抑圧、対化、これらは全て実的に意識されることに先行して働いている。したがって対化は、意識される以前の匿名の間身体性において働いているのであり、アンリの言う共パトスの生としての他者経験は、こうした受動的基盤のうえにおいてのみ可能であると言えよう (山口[2005])。

さて以上確認してきたように、確かにアンリの批判は優れてフッサールに内在的なものではある。しかしながら上で確認されたように、フッサールによる発生的現象学の課題設定と、彼によって実際に遂行された分析内容とを比較検討すると、次のことは指摘されるべきであろう。それは、「生の現象学」と同様の問いによって導かれた「受動的綜合」の分析が、発生的現象学の〈事象そのもの〉に制約されることで、〈方法〉そのものが自らの制限性に突き当たり、そこからフッサールの具体的分析が実行されてしまったことである。こうした、〈方法〉と〈事象〉の相互制約的關係は、第一章ですでに確認したことでもある。この自覚のもと、この段階で我々に要請されるのは、フッサールがたてた正当な問いに即して、実際に遂行されていた〈方法〉そのものへと批判を行使し、現象学の〈方法〉を彫琢しつつ新たに現象学的分析を行うことであろう。こうした作業を通じてこそ、アンリの「生の現象学」に対して、フッサール現象学からの説得力のある反批判は可能になる。我々自身のこうした現象学的分析の再試行は第二部から行うが、そのための準備として以下では、フッサールの受動性概念にアンリ的な「生」を読み込むことで、フッサールの発生的現象学を積極的に展開させている論者である、ウイーンを中心としたキューン、M.シュタウディグルの諸研究を確認する。

### 3.2.2 フッサール発生的現象学の「生の現象学」的解釈

アンリの「生の現象学」の立場を、より積極的にフッサールの発生的現象学のうちに移入しようと試みるのがキューンである。キューンがその際注目するのが、フッサールの原受動性概念である。彼はフッサールの原受動性に、自律的な自己関係構造を読み込むことで、生の自己関係性として際立たせる。まずもって彼は、フッサールの感覚概念のうち、特に、作用 - 内容

という統握図式的な関係構造を突破している「感覚すること」に、自律的な自己関係性を見出すことで、フッサールの原受動性を非志向的に自己触発する「生」として解釈する。

「こうした限界に際して、原受動性がここで『世界衝迫 *Weltdrang*』や『世界好奇 *Weltneugier*』を意味する限りで、つまり、そこで『存在』へも至る、自己時間化する主観性という『受動的運動性』を意味する限りで、フッサールの分析は受動的発生から持続していく。したがって〔ここでは〕存在論的生起が、それが表象へもたらされる以前に起きている。」(KÜHN[1998], S.470)

「…(略)、自己産出として生を自己顕示する、自己性のパトスは、同時に私自身の超越論的感性である。この私の感性は『パトス的な肉』として、その感性、ないし印象性という原身体性のうちで自己を試行する。」(KÜHN[1998], S.449)

キューンがフッサールの原受動性に読み込んだ、アンリのパトス的な「生」はしたがって、具体的身体性や運動性と関連する限り、生世界的な実践の場面から退去することはない。キューンにとっては、自己の「生」とのラディカルな無差異性の場面が、フッサールの原受動性概念を経由して、感性の受動性の場面に設定し直される (KÜHN[1998], S.99)。もちろん彼も、触発への対向の場面や、能動性における受動性である受容性を、それが「世界」をすでに目的論的に予料している限りで「生」のラディカルな受動性としてはみない(KÜHN[1998], S.442)。しかしながら、我々が第一章で確認したように、フッサールの受動性は多義的である。キューンが積極的に展開する受動性は原受動性である。『受動的綜合』における受動性概念が、「綜合の受動性」であったことを我々は確認したが、キューンが用いる原受動性は「流れの受動性」である。その限りで、原受動性は対象構成の受動的下層である「受動的綜合」ではなく、むしろ「受動的綜合」という存在論的地平を舞台とした出来事の根拠になるものとして、キューンによって理解されていることが分かる。それゆえ彼は、フッサールの原受動性が、「超越」の根拠としてのアンリの「内在」と等しい次元として解釈したのだ。キューンにとって、現象学の実質、「実在性」をなすのは、原印象的自己現出としての自己時間化であり、フッサールの現象学内部では、こうした「実在性」の根拠がまさに原受動性の働きのうちに設定されている (KÜHN[1998], S.100f.)。

アンリ - キューンの流れを汲むシュタウディグルは、フッサールの「地平志向性」の媒体的働きに、アンリの「生」の内実をみることで、フッサールの「志向的現象学」をより穏健にアンリ的に解釈する。彼の分析を主導する問いは、フッサールが構想した〈事象そのもの〉への遡行が、世界現象そのものに到達しているのか否かというものである(STAUDIGL[2002], S.89)。その際に彼は、フッサールの「世界」概念を手引きに分析を行っている。先に確認したように、フッサールの構成的問いにおいて「世界」は、その意識への所与様態に即して分析されている (STAUDIGL[2002], S.92)<sup>18</sup>。そこでは「世界」は、基本的には可視性の圏域のもとでの「地平」として分析されるが、『イデー』Iで提示されているように、もともと「地平」は、可視性における非顕在的な背景 (III/1, S.189) を伴った顕在性の構造として理解される。よく知られた「規定可能な未規定性」(III/1, S.145)<sup>19</sup>としてのフッサールの「地平」概念の定式化も、こうした志向 - 充実という直観に認められる力動的な関係を内包した「世界」の構造として理解される。シュタウディグルの意図は、こうした志向性の力動的な磁場である「地平」の機能を強調することで、志向的意味形成の「触媒 *Katalysator*」機能に加えて、現象学的生動性の「媒体 *Medium*」的役割をそこから引き出すことにある (STAUDIGL[2002], S.94)<sup>20</sup>。当然のことながら、こうした「地平」の「媒体」機能は、あくまで志向性に制約された「生」の構成論的な「自己解明」を通じて調停を図ろうとしたフッサールにとっては、常に「匿名的な」現象学的生動性としてしか名指されえないものであった<sup>21</sup>。アンリの影響のもとシュタウ

ディグルは、「地平」に内的に構造化されている「匿名的な生」の次元を、新田義弘の「超越論的媒体性の現象学」の展開を視野に収めつつ、根源的なキネステーゼが作動する媒体的な「生」の次元として探ろうとしたのだ。

このように、キューン、シュタウディグル両者の解釈によって明らかなのは、アンリの「生の現象学」をフッサールの「発生的現象学」へ接合する際に、最も重要な論点となるのが、「世界」経験の受動的、先志向的構成層で起きている感性的経験の扱いである。キューンの試みは、アンリのパトスの「生」をフッサールの原受動性のうちに読み込むことで、自己身体の実体性を形成する生世界における〈実践〉の場面が、こうした「生」と分断されることなく理解されていた。シュタウディグルの試みは、よりフッサールの「志向的現象学」に沿うものである。彼は、フッサールの「地平」の構造化のうちに露呈された「匿名的な生」に、アンリの「生」を認めることで、志向性を伴った世界関係的自己におけるアンリの「生」の分析として評価できよう。したがって両者ともに、感性的経験を通じて、諸カテゴリーに従って構成的分析の組上に載せられた「世界」、したがって感性的に経験される事物を、一方的、抽象的に切り離すことなく、アンリとフッサールの「実在性」をフッサールの原受動的な生を蝶番に接合しようとした試みと言える。

### 3.3 「生の現象学」の批判的検討

#### 3.3.1 アンリの「生」の制限性

以上、確認してきたように、確かにフッサールの受動性へ向けられた「生の現象学」の批判は、フッサール現象学に内行的に行使されたものであった。しかしながら、我々が確認してきた受動性の多義性を顧みれば、その批判は一面的でもあり、まさにこうした一面的批判を通じて自らの課題と〈方法〉を形成したゆえ、「生の現象学」の問いの射程は非常に限定されていると言えよう。「生の現象学」のこのように制約された〈方法〉は、感性的「世界」と我々をむしろ分断させるものでもある。実際、アンリの「内在」概念には、原印象の「立ちとどまり」が、把持へと「流れること」からラディカルに断絶している。この「流れ去り」に、アンリは実在性からの滑落をみたのであるが、こうした断絶を強調することは、「感性的経験」による世界経験が一方的に遮断された、情感的世界経験のみが扱われることを導く。「反還元」の方法は、あまりにもラディカルに「世界」との志向的關係構造そのものを拒否し、感性的経験に基づけられたフッサールの実在性を自然主義的に狭く理解し、それを否定的に遮断するゆえ、「生」そのものが非常に限定された仕方に取り出されてしまったのだ。換言すれば、アンリの情感性は感情的体験としては非常に狭い経験しか扱えず、我々の現実的な感情的経験の一面しか捉えていない(HENRY[1963], S.281)<sup>22</sup>。

フッサール現象学の立場に立つ論者たち、しかも彼の後期の発生的現象学の意義を尊重する論者たちによるアンリ批判も、こうしたラディカル化された〈方法〉によって露呈されてきた「生」が被る制限性に向けられる。山口一郎がアンリ（キューン）に向けるラディカルな批判は、徹底的に非自我的な体験としての「原意識」解釈の立場から発するものであり、「生の現象学」における受動的先構成と志向的世界との無関連性を厳しく指摘したものである。その批判のポイントは、I.過去把持の非志向的性格の看過による、受動的「生」の非志向的性格の過剰な強調。そしてその結果としての受動性と能動性の基づけ関係の看過。II.ヒュレー的な予感の生起の不可能性。III.内在的パトスからのキネステーゼの捨象、に大別される。



I. 彼によるとキューンは、フッサールの原印象と過去把持を能動的志向性として理解している。こうした理解が問題なのは、受動的志向性としての相互覚起による融合を通じて、「原印象」が空虚表象、ならびに空虚なものの形態化のプロセスと絶えず新たに「触発的 - 連合的総合」を介して生成していることが看過されるからである（山口[2005], S.300f.）。アンリもキューンも、ここで過去把持の非志向的性格（XI, S.76f.）を見落としていることから、「原印象」と「過去把持」を志向的と性格づけ、時間化以前の絶対的生の自己触発を徹底した受動性として、認識のもつ能動的志向性から隔離することにつながる。結果として、受動的志向性と能動的志向性の基づけ関係もが看過されてしまう。

II. 「予感の覚起」の解釈の問題点としては、「予感」が「世界」との関係性なしに生じえないことが山口によって指摘される。つまり「純粋な情動のパトス」から、パトスが特定の内実を持つことへ移行することが説明できない。アンリの「生」によっては、ヒュレー的事実性への向きなしに、どのような触発による状況性を獲得しうるのか、そして「生の自己構成」がいったい何を意味するのかを理解されない。（山口[2005], S. 311f.）

III. 「内在的パトス」批判では、幼児の共パトスの体験をめぐる批判される。まずもって、キネステーゼと感情（情感性）の分離は、幼児の「授乳を欲して泣いている」状態（泣いているときの運動感覚であるキネステーゼと「飢えの情動」の共働）に示されるように、不可能である。にもかかわらずキューンは、純粋な内在的パトスからキネステーゼを純化するが、このことは、彼にとってキネステーゼが世界の地平と不可分であり、能動的志向性としてのみ理解されていることを示している。つまりここでも、自我を欠く受動的キネステーゼが自我の活動を伴うキネステーゼを基づけているという、基づけ関係が考察されていない。したがってキューンにおいては、受動的キネステーゼに基づいた時間化と世界地平の媒介なしに、幼児の固有性が主張されてしまう。（山口[2005], S.312f.）

以上、「生の現象学」へ向けられた山口の批判を踏まえると、「生の現象学」のラディカルな非志向的、非感性的経験の特殊性が際立ってくる。もちろん、山口による「受動的（衝動）志向性」の理解は、「非自我的」受動性という意味でラディカルに理解されてはいる。ここで山口が強調する「受動的志向性」、ないしは「受動的キネステーゼ」が、我々が先章における受動性の多義性で確認していた「没自我的」な受動性、つまりいかなる意味でも「自我的でない nicht-ichlich」体験として、そしてその意味で、ラディカルに非志向的な体験として提示されていることは強調せねばならない。こうした、いかなる意味でも「自我を欠いた ichloss」、「非自我的」な体験から、能動的志向性が基づけられていることによって、世界の再構成的道程の正当性、ひいては幼児期から連なる我々成人の経験の斉一性の保証もなされる。こうしたアンリへの反批判から明らかになるのは、アンリやキューンの「生の現象学」が、志向的なものと非志向的なものを徹底して分断するゆえ、パトスの「生」をむしろカオス的な状況へと陥らせていることである。

### 3.3.2 キネステーゼ的能力可能性としての「内在」

アンリの「生」に向けられた山口による批判において重要な鍵語となっていたのが「(受動的)キネステーゼ」である。確認してみると、『顕現の本質』（1963年）における「内在」をめぐるアンリの議論は、具体的な身体的経験が抽象される仕方でも「内在」が取り出されていた。そこでは身体性に根ざしたキネステーゼの働きが、こうした「内在」の実在性の形成に対して積極的に働きかけることはなかった。一方、『哲学と身体現象学』（1987年）では、メヌ・ド・ピランの「抵抗する連続」を、キネステーゼ的な自己関係性にもとづいた超越論的地平以前の「世界」として解釈することで、「私はできる Ich kann」という行為がコギトの実在性を形成

することを導いている<sup>23</sup>。アンリの思想の展開としては、著述の年度からして『哲学と身体  
の現象学』が『顕現の本質』に先行するのだが、アンリの「生」においても具体的身体性の機能  
が重要視されていることは見逃されてはならない。とはいえ、メルロ＝ポンティにおける「身  
体」が具体的経験を通じて現象化へと至るものとして、その超越論性を備えていたのに対して、  
アンリの「身体」は感性的な触発から身を引いていく。むしろアンリの身体は、情感性による  
自己触発に基づいて自己自身を感受する。こうした自己触発的な「生」のうちで、「抵抗の連続」  
を通じて「身体」が顕現する。これが、アンリの言う「内的な超越論的经验 *expérience interne  
transcendentale*」である。ここに、アンリの「世界」の具体性が示されることになる。という  
のも、こうした「抵抗する連続」の経験は、「身体」それ自身を顕現させることで、「世界」を  
も経験するからである。山形頼洋は、こうしたアンリの「内的な超越論的经验」に、我々の現  
実的经验の根拠として、感覚 - 知覚の系列における表象的直観に汲み尽されえない、キネステ  
ーゼという具体的な身体運動の働きを認めている（山形[2004], S.108）。

山形は、ラントグレーベによる超越論的事実性としてのキネステーゼ解釈  
（LANDGREBE[1980], S.78）を受けて、先反省的なキネステーゼ的自己意識による「自己へ  
の気づき」の次元に、アンリの「内在」の場面を設定する（山形[2004], S.97）。アンリの身体  
も、彼が「運動志向性」と名づけたような、自己身体の運動性の気づきの場面で「努力の感情」  
として私に与えられる。山形がその際に強調するのが、アンリのピラン解釈の意義である。彼  
によると、アンリは以下の点でピランの立場を評価していた。それは、ピランが運動や行為、  
そしてその力の存在が、まさにコギトの存在に他ならないことを確立し（HENRY[1987], 74）、  
そしてこうした運動としてのコギトの相関者が、知的な表象的認識として主題化される以前に、  
「抵抗する連続」として生じていることを明らかにしたことであり（山形[2004], S98, S.105）。  
「運動志向性」の相関者を「抵抗する連続」としたアンリの試みは、我々の現実的经验に本源  
的に与えられているのは、表象的直観の性格をまとったものではなく、キネステーゼ的性格を  
まとったものであることを明らかにする。

しかしながらこうしたアンリのピラン解釈は、アンリの「内在」概念を顧みると困惑をもた  
らすものでもある。なぜなら、「運動志向性」が意識の志向性でない一方で、しかしながらまた、  
「内在」のうちにも回収されないものでもあるからだ。ここで生じた問題は、先のキューン、  
シュタウディグルの試みにも示されていた、いわばアンリ的な感情の情感性に基づいた「実在  
性」と、フッサールの感覚の触発性に基づいた「実在性」を巡るジレンマである。こうした  
ジレンマをめぐる山形の解決も、「運動志向性」の相関者を承認することで、作用とその対象と  
いう一定の差異を保証しつつ、この差異を、アンリの言う「現象学的隔たり」とは異なるもの  
として明らかにする方向が示唆されるものの、この差異が実際にいかなるものなのかは課  
題のまま残されてしまう（山形[2004], S110）。

以上、「生の現象学」とフッサールの発生的現象学の間で交わされた、両者の「実在性」を巡  
る議論をみてきたわけだが、こうした作業を通じて改めて明らかになってきたのは、フッサ  
ール、アンリともに「実在性」を非常に限定した仕方であっていることであろう。フッサ  
ールの発生的現象学は「実在性」の最終的な根拠として、「原連合」におけるヒュレーの内容的融合、  
対照、そして触発力の発動という機構を提示しはしたが、それは「世界」と「自我」の対峙す  
る受動的な構成層における感性的経験の「実在性」に限局されていた。こうした制限性が示さ  
れたのも、発生的現象学の〈方法〉である「脱構築」の具体的な作業のうちにおいて他ならない。  
一方アンリの「内在」も、こうした志向的現象学の〈方法〉へあまりにもラディカルに批判的  
立場を取るゆえ、感性的経験と分断された、非志向的で情感的な自己触発的「生」が限局され  
て取り出された。キューン、シュタウディグルを中心とした研究者たちの試みは、いわば両者  
の「実在性」を接合することで、唯一の現象学的「実在性」を導出しようとしたと言える。先

に確認したようなジレンマが生じるのも、「生の現象学」がフッサールの発生的現象学に対して設定した自らの方法論的立場の制限性に由来すると言える。山口と山形による試みも、こうしたジレンマが生起する場面に向けられているが、その克服仕方は、身体的経験に根ざした実践としての我々の現実的経験を積極的に開いている。彼らの試みは、フッサールのキネステーズを中心とした具体的身体性における非自我的な受動的志向性の働きの有効性や、「気づき」や「自覚」の場面に、行為することに立脚した「実在性」を求めるものであった。本論では、この後者の立場に同道することで、フッサールにおける実践的行為としての「生」の場面を明らかにしようと思う。ここにこそ、フッサールの触発的実在性にも、アンリの感情的実在性にも限局されない「生」が見られるであろう。

### 3.4 結び

最後に本章を閉じるにあたり、「生の現象学」がフッサールの発生的現象学に対して持つ、方法論的な身分にかんして、以下のことを注記しておきたい。思い出してみれば、「生の現象学」の方法である「反還元」も、それが超越の根拠としての「内在」へ至るための方法として導入されていた。その限りで「生の現象学」は、超越の根拠として、原的かつ絶対的受動性という自己触発関係を前提にする。アンリのいう「超越論的内的経験」にみられるような「抵抗の連続」の経験に示される具体的身体性が、「内在」の実質的本質を成すとしても、それが通常の「超越」ではないにせよ、「内在」における「超越」にその根拠を設定する限りで、依然として前者の「超越」と、後者の「内在」における「超越」相互の関係を問うことが可能である。こうした基礎付け主義的な方途で最終的な根拠を示そうとする試みには、ミュンヒハウゼン・トリレンマに陥る可能性が常につきまとう。つまりアンリの「生」は、「超越」の根拠としての「内在的生」に過ぎず、そのラディカル化という宣誓に反して、あまりに素朴な道程を選択してしまったと言える (Vgl. KÜHN[1998], S.437, 441)<sup>24</sup>。フッサールの発生的現象学の〈方法〉へ向かわせる批判は、優れて内在的であり、ラディカルなものではあるが、「生の現象学」は自らが採る〈方法〉にかんして、あまりにも素朴に立場決定を表明し、その後の〈方法〉の彫琢には無関心なままなのだ。もちろん、その後に展開されてくるアンリの現象学的思惟の射程を考慮すれば、ここで述べられた立場に彼は定住することはない。本章で示された「超越」の根拠、「現象」の根拠、「志向性」の根拠を問う仕方でも進行する現象学的道程は、いずれにせよそれが超越論的地平と鋭く対立する限りで、自己閉塞的な「生」を切り刻んで提示する他はないだろう<sup>25</sup>。我々は以下第二部で、近年試みられている、発生的現象学の実践哲学的解釈を顧みつつ、現象学的〈方法〉を彫琢することで、上記の自己閉塞的「生」の状況から離れていくことにする。

#### 注

<sup>1</sup> キューン・シュタウディグルは、J.L.マリオンの「第三の還元」も、それが存在の呼びかけ / 応答という対概念を用いている限りで、二元論的理解を逃れるものではないと批判する (Vgl. KÜHN/STAUDIGL[2003])。

<sup>2</sup> したがって「反還元」は、「内在」を対象的世界から「還元」しないゆえ、発生的現象学の方法である「脱構築」のように連続的に「生」へと下降していく〈方法〉とは異なる (Vgl. KÜHN[2002], S.31)。

<sup>3</sup> アンリの「自己触発」は、『カント書』におけるハイデッガーの超越論的構想力解釈との取り組みを通じて彫琢されてきている。この点にかんしては、川瀬[2005]参照。

4 KÜHN[2002], S.24f. こうした働き、「生ける自己現出の原情動 *Urpassio*」はしたがって、存在論的差異や、「性起」に先行する。その限りで「反還元」は「跳躍」であり、ハイデッガーの「存在了解」とは異なる。このようにアンリ・キューンは、ハイデッガーの「超越」に対して、「跳躍」という語を用いているが、ハイデッガーの「超越」が「超越」という出来事そのものである「性起」として語られるのに対して、「跳躍」はあくまで「内在」からしてのみ語られている。こうした語る自己の態度に無自覚的なままにとどまるなら、「生の現象学」は発生的現象学からの転回を行うことはない。

5 もちろんここで批判されている「地平」は、可視圏として理解された「地平」である。

6 ハイデッガーは、フッサールの時間意識分析に内在する志向的性格を批判するが、彼によれば、フッサールの分析にはヨーロッパの伝統的な二元論的思考スタイルが暗黙のうちに前提されており、本人の意図に反して、「時間」が主観内部の心理的経過と等値されている。その結果、こうした主観的な意識の内部において、「メロディ」という感覚与件を用いた時間意識分析が誘導されてしまった。こうした「超越」と「内在」にかんする両者の考え方の相違は、両者における「時間化 *Zeitigung*」の理解仕方を顧みると明らかである。「時熟」と訳されるハイデッガーの *Zeitigung* は、「時性 *Zeitlichkeit*」の「予期」、「把持」、「現前」という脱自的性格（「振幅振動 *Schwingung*」）を表現したものである（GA.26, 281, 284f.）。これに対してフッサールの「時間化」は、その本義は「時間客観化 *Verzeitigung*」であり、内在的時間における個体化の出来事である。もちろんこの内在的時間は、時間意識の根本的構造であるから、「時間客観化」とは、意識における対象の所与と同義である。しかしながら晩年の草稿に散見される「原時間化 *Urzeitigung*」ないし、「モノダ化 *Monadisierung*」は、ハイデッガーの言う意味での *Zeitigung* と等しい場面について語りうる可能性がある。前者「原時間化」にかんしては第二部第五章 5.4.2 で、後者「モノダ化」にかんしては第三部第八章 8.4 を参照。

7 Vgl. NI[2005], S.19f., KÜHN[1998], S.98. しかしながら二は、「原意識」の二義性として、把持と予持との連関における「原印象」と、反省の可能根拠としての「内的意識」を提示している。同論文での彼の主テーマは、「原意識」と「無意識」の関係をフッサールの時間意識分析のうちで解明することであり、彼は両意識の関係を、意識所持の程度差（1 直観性-何かを原意識すること、2 触発力、3 ゼロ-空虚な無意識、4 無）によって示している。

8 Vgl. 「…この純粋な今は、まさに一つの理念的限界にすぎず、それだけでは何ものでもありえない抽象物にすぎない」（X, S.40）

9 この第三の方向は、周知の『時間講義』の以下引用文の解釈から導かれる。『無意識的な』内容について、それが事後的にはじめて意識されるだろうとしても、そのような意識について語ることはまったく無意味である。〔というの〕意識はどの位相においても必然的に意識〔知られて-ある *bewusst-sein*〕である。把持的位相が先行する位相を対象化することなく意識していたように、原与件もまた-しかも『今』という本源的な形式において-対象化することなくすでに意識されている。この原意識はいまみたように、把持的変様へと移行するものである。-その場合、この把持的変様は、原意識それ自身における把持でありかつ、原意識において原本的に意識された与件である。というの両者は不可分の一つだからである-。したがって、原意識が存在しないならば、把持もまた考えることはできないだろう。無意識的な内容の把持は不可能である」（X, S.119）。当然のことながらアンリは、上記引用箇所における「原意識」概念の規定を志向性に連なるものとして否定的に解釈している。

10 Vgl. 「触発と作用とは既に存在論的構成、つまり目的論的なものを目標としている。連合的に時間化する能作の過程も既に目的論的意義を持っている。既にこの能作も『目的を持っている』のだ」（EIII, S.9, zit. von. 貫 [1988]）

11 Vgl. 「今の脱自的現前化の中で与えられるときは、生ける実在性を無くし、ノエマ的非実在性へ転落するより他ない印象が、把持の滑り行きのうちにその本源的な存在を見出すものとして解釈されている」（HENRY[1990], 邦訳 44 頁）

12 これにかんして、『時間講義』における、『論研』第五研究での「感覚する働き」と「感覚内容」の同一視の正当化の記述（X, S.127）を、感覚における統握内容（作用-内容）図式解体を論拠として、アンリに対する再批判が行えると思われるかもしれない。しかしながら筆者は、当該箇所の直前と直後の文脈から判断して、フッサールの意図は、『論研』で分析された体験概念が、『時間講義』での内在的意識流の分析を経て、内在における被構成的体験として理解されたものであり、したがって『論研』においては体験を内在的に構成する作用の側面の分析はされなかったで、そこでは「感覚すること」と「感覚内容」が同一視できたと考える。こうした『論研』の一貫した分析展開にかんするフッサール自身の肯定的な評価について、以下を参照。『論理学研究』で私が意図していた現象学の全体は、内的意識の諸々の所与性という意味での諸体験の現象学であった。そしてともかくそれは一つの完結した領域である」（X, S.127 傍点強調引用者）

13 こうした「生」の「顕現」に連なる問題系として、J.パトチカの「非主観的現象学」の試みを指摘せねばならない。彼も、フッサールの還元へと批判を行使することで現象学的〈方法〉を彫琢していき、現れの「自己示現 *Sich-zeigen*」が前提しているものを「顕現の次元」と名づけ、そこに自己関係的な存在論的構造を認めている（BuD., S.97）。パトチカにおいてはこうした自己関係的生が「人間的実存」の名のもとに主題化されており、アンリ同様、情動的身体性の場面が開かれている。とはいえ、彼にとってより重要なのは、能動的行為連関に



において示される自己の実践的態度であったことには注意すべきである (Vgl. BmE., S307ff. und Srubar[1985], S.20)。というのも、彼が設定した「顕現の次元」は、自己と諸事物が「鏡映」しあう関係構造にこそ認められるからであって、その際には自己は、こうした「交流の参与者 *Mitteilnehmer*」という実践的態度で世界に根付いているからである (ES., S.282)。I.スルバルは、パトチカのこうした 70 年代の立場に、自己の実践的振舞いに向かう「現象野」のラディカルな転回を認めている (SRUBAR[1985], S.13)。また、J.メンシュは、こうした還元不可能なパトチカの「顕現」を経由して、フッサールの超越論的主観性を「顕現のプロセス」とする解釈を提示している (MENSCH[2005], S.42)。

14 Vgl. 「感性の原初の所与が連合と時間の綜合に従って受動的に組織化されてくるのは、時間がかかる原初の所与を越えて純粹世界という地平を繰り広げているからにはほかならない」 (HENRY[1963], 邦訳 574 頁)。また、キューンとフィンクの以下の言葉も参照。「したがってフッサールの『受動的綜合』概念は、生ける原印象という彼の受動性にとってラディカルなものではなく、感性的・実質的に十分なものではない。なぜならこうした綜合は、綜合の産出を通じて結果するものが、すでに綜合以前に生じているからである」 (KÜHN[1998], S.99)。「…対象の構成を可能にするような志向性は唯一の志向性ではなく、それどころか、この志向の生である超越論的生の原理的志向性ではまったくない。最も原初的な志向とは時間の構成であり、その変容が志向的体験である」 (Z-IV, 8a-b zit.von. BRUZINA[1989])

15 しかしながらこのようなアンリの「受動的綜合」評価は、後で述べるように一面的なものでもあるといえる。というのも、フッサール 30 年代の時間意識分析（「生ける現在」を巡る分析）は、アンリの言う「内感」に近い場面をとらえているよう思える箇所があるからである。このことにかんして榊原は、「原意識」という体験の仕方（自我の匿名的な原現在への内的意識）を「内感」として読解する可能性を提示した。彼は、1933 年のフッサールの草稿 (AV5/3a-10b) に依拠して、「原意識」を「内側からの自己感触 *sich berühren*」として解釈し、この自己感触にもとづいて、匿名的な生ける自我極が必証的な仕方では推論されていると報告している (榊原[1999], S.102ff)。こうした自己感触する仕方に、我々は「内的意識」という名を与えようと思う。

16 フッサール自身による、超越論的論理学（論理の発生学）の課題提示（第一部第一章、注 1）を参照。

17 Vgl. 『FTL 『形式的論理学と超越論的論理学』』においては、単に、絶対者への進入の空間が更に開かれただけであり、絶対者の多様性の構造に自由に与えられる視 *Sicht* が開かれただけである (XVI/ 2a zit.von. BRUZINA[1989])

18 「世界」概念の哲学における伝統的な展開として、周知のように、以下のような二義性が指摘されるだろう。「世界」は一方で、ハイデッガーが近世の形而上学、特にアウグスティヌスの「*mundus*」に読み込んだ、神に対する被造物の全体としての「世界」、つまり現実的な事物の総和としての「世界」である。フッサールが『論研』第六研究で提示した、現実的、可能的な知覚の統一としての「世界」概念は、この「*mundus*」としての「世界」概念である (XIX/2, S.729)。他方で「世界」は、古代ギリシアにおける「*kosmos*」に示されるように、「状態」をも意味する (GA.26, S.29ff)。前者がフッサールの志向的構成論における「世界」概念であり、後者は天空と大地の抗争として隠喩的に語られるフィンクの「コスモロジー」にその積極的な現象学的「世界」概念が見いだせる。フィンクの「コスモロジー的転回」については、武内大による一連の諸研究 (武内[1998], [2002]) を参照されたい。

19 こうした地平の未規定性に対してフィンクが提示したのが、「地平それじたいの未規定性」 (VI.CM/2,S.246) である。ここで理解されている地平は、先所与性としての地平、そして個別的存在者の存在様相にかんする未規定性ではなく、超越論的な存在論的地平の未規定性である。

20 こうした生き抜かれた「地平」の「媒体」的構造は、武内によって、フッサール晩年の草稿のなかで「大地」の地盤の性格のうちに表れていることがすでに指摘されている (武内[1996], S.208f)。また本稿では扱えないが、フィンクは時間地平そのものを開く働きとして、「脱現在化」 (Z-X16a zit.von. BRUZINA[1989]) という表現を用いている。武内は「脱現在化」という時間化一般の出来事に、『ベルナウ草稿』改訂にかんするフィンクの時間論草稿に依拠しつつ、絶対者の非存在性格（時間揺動）を析出し、ハイデッガーの超越論的構想力解釈との対決を通じて、フィンク独自の「世界」への問いの位相を明らかにしている (武内[2000], S.118f. und S.127)。

21 シュタウディグルは、こうした超越論的主観性の匿名的構造を、フィンクの言う意味で、「非・存在的」と指摘している (STAUDIGL[2002], S.97)。これに対して、現象学的生動性の「媒体」機能を、キネステーゼに定位した身体機能のうちに見出したのがラントグレーベである。彼は意味形成を担う二次的受動性（受容性）とは区別された、反省的視から絶えず逃れ去る自我の匿名的生の活動現在、還元によっては到達不可能な構成の深層次元を、超越論的主観性の身体性の機能の表現とした (LANDGREBE[1982], S.73)。ここで言われている身体性とは、世界地平内部で行為する身体ではなく、アンリの言う超越論的自己身体の「抵抗の連続」として理解されうる (Vgl.川瀬[2005])。

22 こうした疑念に対して、「生の現象学」者たちは次のように弁明するだろう。それは、「世界」の内世界的呈示が、表象によって示されるのに対して、「反還元」の遂行によって「世界」の内実が「生」の〈自己触発〉に示され、この「生」それじたいが「世界」の実在性になる、という指摘である。彼らは更に、社会的実践としての「世界」に、こうした不可視のパトスの「生」が情感性のうちに根付き、衝動として発露することから、

エコノミカルな共同体の形成を説明するが、しかしながらその際には、彼らによって不当に矮小化されてしまった「感覚」や、「表象化」の働きも積極的に関与していることは無視できない。こうした過剰な「反表象主義」の運動に属する、非志向的「情感性」の強調も、またフッサールの感性的な受動性の強調も、本章で示したように、いずれの立場も我々の実践的生の現実的な場面を捉えているとは言い難い。

23 フッサールにおいては、「私はできる」はなによりも「実践的可能性」として理解されていることに注意されたい (Vgl. IV, S.258)。

24 永井は、こうしたフッサールの方法的制限を経たアンリの立場の消極性に対して、アンリ後期の『我は真理なり』、『受肉』の「強い触発」に、「生」の自己触発モデルから自己産出モデルへの転回を確認している (永井 [2007], S.17, 41f.)。

25 当然のことながら、「生」は「世界」に対して自己開示的であると筆者は言いたいわけではない。「超越」の根拠づけを通じて導かれる「生」は、いずれにせよ「超越」、「世界」を、「現象」を基礎づける限りでの「生」として限局して理解されていることを指摘したい。

## 第二部

## 現象学的〈方法〉の転回

—受動性から〈超越論的経験〉へ—

## 序 〈超越論的経験〉へ向き直すために

我々は第一部の最後で、発生的現象学に向けられた「生の現象学」の批判の立場を、その妥当性を検証することで批判的に見極めた。「生の現象学」の徹底的な受動性へと批判を向けているのが、フッサールの遺稿研究を背景に、新たにフッサールの発生的現象学の特性を際立たせ、更には応用的な展開可能性を探究している論者たちである。こうした試みのうちには、知覚の受動的構成層に位置づけられる感性的経験に、レヴィナスの「感受」の契機や、異他性との遭遇という経験のあり方を背景に、感性的なものとは異なる感情的体験を取り戻す方向が確認される。その際には、構成層に即して能動的志向性の発生的基づけの役割を担っていた受動的志向性が、意志や欲求などの実践理性の働きとしての実践的志向性として解釈し直されている。更にはフッサールの触発の機構に、彼の「具体的主観性」の内実即して有価値性が認められることで、感性的なものに制限されることのない実践的行為の場面での受動性概念が積極的に提示されてきている。ここでは、認識することを主な働きとする志向性とは異なる、実践的な働きとしての意志志向性がフッサールの受動的志向性として解釈され、感性的経験に限局されない感受的な自己身体に基づいた「具体的主観性」が形成されてきている。こうした解釈からは、フッサールの能動的志向性：受動的志向性の区分が、高次の意識作用：低次の意識作用という区分にのみ限局されることなく、それぞれが理性の論理的関心と実践的関心に即した意識のあり方として新たに解釈し直されている。しかしながらこうした立場は、発生的現象学の〈事象〉を实践としての生へと開くことでより豊かにすることを通じて、その制限性を突破する力はあるとしても、その際に採られている発生的現象学の〈方法〉そのものに批判的なまなざしを向け、それを積極的に転回させることへと向かってはいない。つまり、発生的現象学の実践的転回の立場にたつ論者たちは、発生的現象学において行使されている「脱構築」という〈方法〉が有する制限性への批判的視点を我々と共有することはあっても、この〈方法〉によって規定されて上昇の道をとる「再構成」をより具体的に、実践的な生の場面へと開いていく方向へ向かうのであって、発生的現象学の〈方法〉それじたいが有する制限性を突破していく道をとることはない（第四章）。

以上のように「生の現象学」の試みと、フッサールの発生的現象学における受動性の実践哲学的解釈の試みを精査することで、発生的現象学からの転回を経験した現象学的〈方法〉の内実を、この第二部では明確に規定していこうと思う。新たな現象学的〈方法〉において現象学者はすでに、「反省」という方法を用いて〈事象〉へ向きあっている。「反省」の限界点において示される「反省」の無限反復といったアポリアに際して、現象学者はそうした「反省」の可能根拠を明らそうと試みると同時に、こうしたアポリアのうちで感触されている「反省する」という自己の実践的活動性に気づいていく。こうした、自らの実践的活動性への気づきを通じて、現象学者は自らがとっていた「反省」という〈方法〉を転回させている。フッサールの後期時間論に配置される『C草稿』の「生ける現在」という問題系は、こうした「反省」という〈方法〉の限界性に直面した現象学者が、自らの〈方法〉を転回しつつ語り始める〈事象〉分析に他ならない。しかしながら、フッサールが実際に行使できていたこの現象学的〈方法〉が、「エポケー」や「還元」のように、明確に〈方法〉として叙述され、そのあり方が

体系的に説明されたことはなかった。我々はこちらで、こうした転回を経験した現象学的〈方法〉のそのあり方をより明確に規定していくため、フィヒテの「知的直観」に範をとろうと思う。フィヒテの「知的直観」は、カントにおける感性的直観：知的直観の関係における役割とは異なり、自らが活動するさなかで、この自己の活動性そのものを自己直観する能力として提示されている。こうした自己の活動性は、フィヒテの「知識学」においては、哲学者の「思惟する」という活動性である。つまりそれが「反省」という活動性であれば、まさに「反省すること」のうちで、こうした「反省すること」という活動性そのものに、哲学者は自己直観していることになる。ここに示される活動性の自己直観という「知的直観」の働きはしたがって、自己の活動性を「反省する」という働きとは根本的に異なる能力である。「純粹経験」を取り出す際に用いられていた西田の「自覚」もこうした活動の自己直観の能力であり、フッサールが用いていた概念のうちこうした能力に相応する働きを見出しようとするれば、それは彼の「内的意識」に設定されるだろう。周知のことであるが、フッサール自身は「内的意識」を「エポケー」や「還元」などと並ぶ現象学的〈方法〉概念として提示したことはない。したがって、「内的意識」を〈方法〉概念として彫琢することは、我々の本論での戦略になる。しかしその際には慎重にならねばなるまい。なぜなら「内的意識」は、ブレンターノの「外的知覚」と「内的知覚」における後者と等しく用いられることもあり、また働きの側面からして「原意識」にも等しいものでもあるからである。更に「内的意識」は、「内在的意識（知覚）」と混同して度々用いられていることもあり、「内的意識」を現象学的〈方法〉概念として積極的に活用していくことに、若干の躊躇を覚えるのも事実である。しかしながらフッサールが取り出していた、「反省」とは異なる体験のあり方、つまり体験していることのうちで、この体験していることを体験できる能力としての「内的意識」に、活動性の自己直観という能力を積極的に認めていくことで、転回を経験した現象学的〈方法〉の内実を具体的に語ろうと思う（第五章）。

最後に、今述べた哲学的思惟の自己感触という能力と同時に、感触された知そのものの実在性を根拠づけている働きをフィヒテの「知的直観」のうちを確認することで、現象学的〈方法〉としての「内的意識」に、現象学において自己知の実在性の根拠づけを担っている方法的立場を補完することで、現象学的〈方法〉の転回を完成へと導こうと思う。フッサールの「内的意識」そのものに、哲学的思惟という自己知の実在性の根拠づけの働きは含まれていない。それゆえ我々の具体的分析は、こうした役割を担う現象学的〈方法〉を現象学の文脈から引き出すことへと向かう。まさにこうした役割を現象学のうちで担っているのが、現象学的思惟の、つまり「現象学すること」の実在性を根拠づける試みとして遂行された、フィンクの『第六省察』における、第二次的世界化、世間化の問題係である。ここで注意を喚起しておく、フィンクの『第六省察』は、フッサールの『デカルト的省察』全体の省察の歩みによって予告されている、「現象学の自己批判」の立場に基づいた真正の現象学的分析である。『第六省察』の前半部では、現象学的思惟の主題化が現象学者の素朴性の自覚化を促すことを通じて超越論的 *Zuschauer* を露呈しつつ、「超越論的生の二元論」として主題的に論じられる。そして後半部に至って、現象学的思惟を再び自然的な生へと送り返す課題が取り組まれる。フィンクによって〈超越論的/現象学的経験〉と名づけられるのも、こうした現象学的思惟という自己の活動性への気づきを通じて、この思惟そのものの実在性を根拠づけるべく再び世界へと送り返す、こうした一連の超越論的な生の出来事を経験する現象学者の経験に対してである。もとより、フッサールの〈超越論的経験〉とフィンクの〈超越論的/現象学的経験〉は、彼らの直接的な対話のうちではその相違が強調されてしまうが、しかしながらフッサールが『C草稿』において語る、自己の根源的な活動性への気づきの場面での「経験する」という動詞は、まさに「超越論的なものの経験」としての〈超越論的経験〉の場面が取り出されていたと言えるだろう（第六章）。



## 第四章

## 発生的現象学の実践的転回

## 4.1 受動的生の実践的転回の試み

## 4.1.1 受動的生の実践的転回の動機づけ

『受動的綜合』において、「原連合」現象を取り出す際の「脱構築」の具体的作業のうちに確認したように、フッサールの受動性、特に感性的なものにのみ基づく触発の現象が確認される受動性は、方法的な制約を受けて抽象化された経験の層として露呈されていた。それでは、こうした〈方法〉による制限を脱して、発生的現象学の実践的転回を試みるために、この抽象化された、純粋に感性的な触発現象にのみ基づく特殊な現在を、「生ける現在」へと再び蘇生させるために、いかなる方途が見いだせるだろうか。まずもって必要なことは、抽象化によって排除されてしまった美感的・実践的諸関心を、再度こうした原現在の内的構造のうちへと取り戻すことである。ここで、感性的原現在をいわば実践的な「生世界化」する試みを、我々は N.リーや H.R.ゼップとともに、「受動的生の実践的転回の試み」と名付けようと思う<sup>1</sup>。ここで試みられているのは、純粋な感性の世界へと限局されてしまった受動的な認識の生を、美感的経験や意志志向性、価値づける志向性が働きつつある倫理的生に向けて開くことである<sup>2</sup>。なるほど確かに、抽象化によって取り出されてきた原現在野にも、感情の働きや、衝動、本能の働きはみられている。しかしながら、それら諸能力がいずれも感性的なものに関連する限りでのみ原現在野のうちに認められることが注意されるべきである。したがって原連合が分析される原現在の内的構造は、あくまで方法的に制限されて取り出された特殊な感性的経験の現在として理解される。そこでの感情や衝動は、カントに倣って表現すれば、あくまで外官の形式における感性的触発に基づいた感性的感情や衝動であって、内的触発による道徳的感情や高次の衝動は捨象されている。こうした状況を脱するため、ここで「受動的生の実践的転回」の試みを定式化すれば以下のようなになる。「受動的生の実践的転回」の試みとは、こうした感性的経験へと方法的に制限された現在を、その〈方法〉による制限の射程を正確に見極めることで、こうした生を再度、実践的生へと転回させる試みである。その際には、感情の働きや、衝動、本能の働きが、純粋に感性的な触発の快・不快に基づいた単なる傾向性としてのみ理解してしまうのではなく、受動的・感性的経験に根ざした実践理性の働きのうちへと再度取り戻されるだろう<sup>3</sup>。残念ながら『受動的綜合』第三部中間部へ向けて分析が下降していくさなか、「原連合」の現象が取り出されて以降、その後の上昇の道であるヒュレーの融合現象の分析から出発する再構成的分析の進展のさなかで、実践理性の働きの関与がそこに積極的に含まれることはなかった。認識の対象としての感性的対象を扱う理論理性の枠内で、フッサールは知覚の受動的構成層の分析を行ったのだ。同講義を振り返った記述の中で、沈澱した意味の目覚めのための関心の態度として、価値づけや高次の衝動の積極的な関与をフッサールは認めてはいるが、いずれにせよ『受動的綜合』の諸講義でそれら諸能力にかんしてこれ以上扱われることはない<sup>4</sup>。

## 4.1.2 触発の価値論的解釈

こうしたフッサールの触発現象の限界性に対して、彼の「具体的主観性」(XIV, S.380)の現象学に、触発と身体性が関連する状況、詳しくは触発と「有価値性 Werthhaftigkeit」を中心に考察することで、「実践的」主観性の内実を示そうと思う。C.ロットが試みるのも、「受動的生

の「実践的転回の試み」の執行としての、触発の価値論的解釈である。ロットはフッサールの「具体的主観性」という概念をとりわけ重視する<sup>5</sup>。「具体的主観性」とは、実践の場所として開示された身体性のことである (LOTZ[2002], S.20)。こうした主観性概念は、「私はできる」という身体性と触発が分離不可能な仕方ですべて統一することで形成されている<sup>6</sup>。その際には触発が、もはや感性的なものとしてのみではなく、「触れる」というキネステーゼ的行為に即して、行為と受苦が有価値的に出会う「感受的なもの」として考察される (LOTZ[2002], S.22) <sup>7</sup>。我々が今まで確認してきたように、触発の理論的分析では、自我の対向の理論的条件が導かれるにすぎない。対向が単なる刺激 - 反応理論に留まることなく、応答理論として理解されるためにも、こうした触発の機構に有価値性が認められるべきであろう。その場合、応答が作動する場面が、「私はできる Ich kann」というキネステーゼの遊動空間として設定されることになる。ここに、フッサールの触発と感情が結びつく<sup>8</sup>。フッサールの「触発的レリーフ」も、肯定的 - 否定的価値を帯びることで、触発に感受の契機、感情が導かれる。ロットはこれを、「価値触発的レリーフ wertaffektives Relief」 (LOTZ[2002], S.24) と名づける<sup>9</sup>。

こうした触発に感情を接合する際に重要なポイントになるのが、感情の由来をこの触発の機構から導けるか否かであろう。ロットの試みは、「私はできる」の遊動空間が阻害されることに、感情の由来をみる。キネステーゼ的な「私はできる」はしたがって、本来的にはその遊動空間が制限されつつ開示される (XV, S.329)。しかしながら、「私はできる」の遊動空間がこうして制限されることと、有価値性はいかなる関係があるのか。フッサールの回答は、「私はできる」という行為が目指したものの不在による「寂寥 Vermissten」に突き当たるといふものである。ロットはこの「寂寥」というあり方に、単に目指されたものの不在によってだけは導かれない意義を認める。ここに有価値性が認められる根拠があり、触発の価値論的解釈が行われる。

「自我に対して現に存在するものとしての、あらゆるヒュレー〈的なもの〉に、以下のことが属する。それは、自我はヒュレーを感情において触れるということであり、生ける現在のうちで自我に対してあるという己の根源的な仕方ヒュレーはあるということだ。触れること、触れつつ規定することは、ヒュレーの側で言えばまさに触発と呼ばれるものである。肯定的感情と否定的感情 - 肯定的触発と否定的触発。」 (Ms. EIII9, 16a. zit. von LOTZ[2002] 傍点強調引用者)

このように、触発に感情の側面が積極的に認められることで、次のように、努力の傾向に程度差が構成される。まずもってフッサールにおいて価値は、「価値覚 Wertnehmung」において、認識の対象として知覚されるものであった (IV, S.9f.)。そこで有価値性は、私によって対象に創造されたものではなかった。しかしながら、フッサールの倫理思想前期のゲッティンゲン時代から、後期のフライブルク時代へ移行する過程で、理論理性に対して実践理性の優位が次第に強調され、「価値を認識すること」が疑問視され始める。上記引用文中にある「肯定的感情」とは、認識することとは異なる価値の「享受 Genuss」の経験であり、それは「歓喜 Freude」の感情に包まれることである (XV, S.405f., 601)。これに対して「否定的感情」とは、否定的価値を「受苦すること Erleiden」であり、その際の具体的な感情として「非歓喜 Unfreude」をフッサールはあげる。こうして、触発の機構に感情が関与し始める。ロットの理解する発生的現象学も、それは「努力」や「傾向」を含んだ意識分析であるというものであり、彼は価値あるものを求めることに努力の動機の形成を認めることで、あらゆる意識を、そこに有価値性が含まれたものとして理解する (LOTZ[2002], S.31)。

こうしたロットの試みに対して、レヴィナスの倫理学を背景に更なる展開を示しているのが B.ヴァルデンフェルスの「応答可能倫理 Responsive Ethik」である。彼はレヴィナスの「無関心ならざること Nicht-Indifferenz」を、不可避に触発される「遭遇 Widerfahrnis」の経験に

拡張することで、触発へと具体的、感覚的に応答することを倫理的アスペクトにおいて考察する (WALDENFELS[2002], S.151)。フッサールにおいては、「予期外れ」としてしか考察されなかった触発力への不意の「遭遇」という経験を、ヴァルデンフェルスはこうした触発 - 対向という二元論的機構の可能根拠としてその背景に設定するのではなく、むしろ主体のこちら側へ、主体の内部に住まう異他性の経験として描き出す (ebd., S.161)。フロイト - ラカンから、クライン、ウィニコット、スピッツ、そしてアンジュらの精神分析の臨床結果を背景とした彼の議論においては、我々が経験のさなかで異他的なものに出会うことで、それらから触発力を行使され、その後それに対して対向するという理性の理論的かつ実践的関心に服す安定した経験の構造が示されるのではなく、むしろ、我々の経験が本来的には異他的 *ichfremd* なものとの遭遇に深く刻み込まれた経験であり、異他的なものへと否応なく応答することから主体の経験そのものが形成されていることが示されている (ebd.)。ヴァルデンフェルスのこうした「経験」の理解は、フッサールの目的論的理解からなる生の解釈からはすでに離れていると言えよう。いずれにせよヴァルデンフェルスは、「生の現象学」による感性的経験の抽象化とは全く異なる仕方で、フッサールの触発の機構に示される接触経験に基づいた具体的主観性からパトス的な生への次元を切り拓いたと言える。

このように、触発の価値論的解釈を通じて示されたことは、実践の場として開示される「具体的主観性」概念を基軸として、触発がキネステゼ的な行為として、具体的には「努力すること」として解釈されることで、その努力の動機としての有価値性、ならびに努力の結果として惹起される感情を、フッサールの触発の機構に含ませることが可能になったことである。こうした試みは、ラディカルな道行をとる「生の現象学」の試みが、フッサールの受動性を批判することで導いた立場とはまったく異なる。つまり受動的生の実践的転回にみられるような立場は、フッサールの受動性に対して、よりラディカルで、より根源的な受動性を求めて遡行する道ではないのだ。ここでは、価値あるものを目指して意志する働きや、そうした努力を通じて惹起される感情の働き、更には異他的なものとの不可避の「像遇」が触発の次元に、つまり受動的な志向性のうちに認められている。こうした試みこそまさに、発生的現象学の〈方法〉である「脱構築」の制限性を正確に見極め、それを補完することで導かれた発生的現象学の新たな肯定的解釈と言えよう。そこでは、受動的志向性のうちに、実践理性の働きが積極的に認められていると言えよう。我々は次に、この、受動的志向性を実践理性の働きとして解釈する立場について確認する。

## 4.2 フッサール倫理思想における志向性の実践的役割

### 4.2.1 受動的志向性の実践哲学的解釈

発生的現象学の実践的転回の試みとして、フッサールの倫理思想を背景として、受動的志向性を実践理性の働きとして解釈する方向が近年あらわれてきた。その背景には、フッサールの倫理学講義群が全集として刊行されてきたことで、彼の現象学的哲学の体系における倫理思想の位置づけが明らかになってきたこともあげられよう。こうしたフッサール倫理学研究において、フッサール現象学における倫理思想の独自性として、「フッサール現象学の全体を『理性論』として読み解くような視座」が提示されている<sup>10</sup>。この立場は、ゲッティンゲン時代からフライブルク時代へと展開するフッサール倫理思想を、『理論理性の優位』から『実践理性の優位』への過程」として、一貫した「理性の現象学」の立場として読解することを提唱したものである。その際、フッサール後期倫理思想の立場解釈が問題にされる。志向性に即した対象の構成的分析の段階的区分に即すと、『イデー』I期に代表される「静態的現象学」から後期の「発

生的現象学」へ、という展開をフッサール現象学は示す。しかしながらこうしたフッサール現象学の立場変遷の解釈では、実践理性の深化を通じて転換が企図されたフッサール倫理想の独自性が理解されえないというのが、理性の現象学の立場の主張である(吉川[2007], S.164f.)。つまり従来の解釈図式では、「実践理性の深化」という「主知主義の克服」が、「理性論の放棄」と混同されてしまうというのだ<sup>11</sup>。

しかしながらこうした、理性の現象学による「発生的現象学」の理解は、理性の明るみに対置される暗い情動という、理性／反-理性という二項対立で捉えられた限りでの、人間の理性能力の伝統的な対立図式を無自覚的に前提することから導かれている。本論では、「発生的現象学」を反-理性主義の立場と同一視して解釈する理性の現象学の立場からは慎重に距離を置きたいと思う。なぜならば、フッサールの「衝動」、「本能」概念は理性に対置される限りでの反-理性主義的な概念に尽きるものではなく、また彼の「理性」概念は理性／反-理性という二分法コードに即した理解に尽きるものではなからだ<sup>12</sup>。

こうした本論の基本的立場のもと、リーの試みは、志向性の構造を、行為する現実的知覚の場面に即した理論理性と実践理性の協働として解明するものである。リーはフッサール後期の超越論的現象学の立場を実践哲学と解釈することで、発生的現象学の方法論に即して「感情」や「本能」の問題を主題化した<sup>13</sup>。志向性概念をより厳密に「実践的志向性」と解釈するリーは、こうした志向性の働きのうちに、目的志向としての意志の志向性と、直観のプロセスを形成する充実の志向性を区別する(LEE[2000], S.55)。こうした区別は、現実的知覚の場面で働きつつある志向性の構造的分析によって導かれているが、そこでは両志向性は協働しており二つの志向性として区別されることはない。リーは志向性をこのように、「意志」と「充実」をその働きとする「実践的志向性」と解釈し、意志が実践を通じて充実される志向性の動的構造をそこに認めている。こうした実践の場面における志向性の動的構造を、「食欲」や「性的衝動」としてフッサールが分析している衝動志向性に端的に示されるように、「非満足から満足への駆動」として彼は解釈する<sup>14</sup>。

以上のような志向性の実践的解釈を踏まえると、意識の構造にかんして重要な諸論点が以下のように引き出される。つまり意識が「意志」と「充実」という二つの働きを有する「実践的志向性」が相互に浸透しつつ協働する構造として取り出されうることであり、いま一つは意識が「意志」志向性が働いている限りで理性を伴った意識的活動であると同時に、この流れのうちに理性の発生的基づけとしての「本能」が無意識的にも働いていることが露呈される。これらからフッサールにおいて「衝動」、「本能」が、理性に対置される限りでの反-理性的なものではなく、むしろ理性を発生的に基づける肯定的な役割を有していることが理解される(SEPP[1997], S.124f.)。

以上、素描されたフッサール発生的現象学の実践的転回が考察の射程に含まれるならば、彼の理性論の独自性は以下のように修正されるべきだろう。それは、理論理性主導の悟性-感性という認識論的図式における人間の能力の関係、ならびに実践理性における「意志」や「情動」という諸能力が、「知覚」をメルクマールとした人間の現実的経験である実践の場面に基づいて分析されることである。その際「知覚」は、対象的存在の真-偽にかかわる人間の認識能力のみならず、欲求能力や感情の働きを内に含めた行為する知覚の経験になるだろう。ここからフッサールの「理性」は、感性的経験に対して理論理性がアプリアリに行使する立法能力のみにとどまらないこと、また他方で「衝動」も、アポストエリオリな感性的傾向性として否定的にのみ扱われえないことが理解される<sup>15</sup>。このように志向性の構造のうちに実践的諸機能を射程としておさめるのであれば、フッサール現象学を「理性の現象学」と規定しようと、「衝動(本能)の現象学」と規定しようと、いずれも一面的な規定と言わざるをえない。



## 4.2.2 感情道徳学派に対するフッサールの評価

フッサール倫理思想全体を三期に区分し、それぞれ、F.ブレンターノの倫理思想、J.G.フィヒテの宗教哲学、M.シェーラーの倫理思想からの影響史的関係を指摘したのがU.メレである<sup>16</sup>。彼によると、フッサールは前期倫理思想へ至る過程で、感情道徳と悟性道徳の伝統的議論を諸講義で扱う中で、前者の主観主義的・相対主義的立場を批判し、まずもって悟性道徳に近い立場を採った。その後、感情や意志の活動を倫理学のうちに認めることで、最終的には感情道徳に近い立場を採るようになる<sup>17</sup>。しかしながら注意しなければならないのは、彼の中期倫理思想に位置する1920/24年の『倫理学入門』においても、シャフツベリやハチスンらイギリス啓蒙主義時代に属する感情道徳学派に対する両義的なフッサールの立場に現れているように、フッサールは単純に悟性道徳から感情道徳へと立場を変えたわけではない。道徳的善悪の区別を感情もしくは感覚から基づけようとする感情道徳学派とは異なり、前期倫理思想から一貫したフッサールの立場は、知性と感情的行為のアナロジー的解釈である<sup>18</sup>。こうした知性と感情のアナロジー的解釈からは、感情道徳学派にみられる一方が他方を一方向的に基づける関係ではなく、むしろ知性の働きである悟性作用と、感情や意志作用が相互に基づけ合う関係を有していることが理解される<sup>19</sup>。このようにフッサールが感情道徳学派の解釈からまずもって導いたのが、悟性作用と、感情、意志作用が相互に基づけ合う志向性の内的構造であった。

このように感情道徳学派を評価することで、志向性の内的構造のうちに認識の悟性作用と、感情、意志作用の協働関係を導き出したフッサールの意図は、認識主導の志向的生を倫理的生へと転換させることにある。彼によると、悟性道徳の立場に立つ者が形而上学的関心のもとに倫理的生を扱ったのに対して、感情道徳学派はその関心をアクチュアルな倫理的生に向けていた (XXXVII, S.154) <sup>20</sup>。こうした倫理的生のアクチュアリテートの内実を、フッサールは次のように解釈する。彼が感情道徳の立場にたつシャフツベリに向けた問いは、我々の感情能力のうちにすでに道徳性が備わっているのか否かというものである。フッサールは評定という反省作用以前にも理性の段階があることを認めつつも、自我が道徳的に生きるためには自らの振る舞いの中に、反省的な承認・非承認の評定が必要であると考えた。こうした反省する自我が「自らを律する〔規定してゆく〕自我」であり、この自我は絶えざる自己教育のさなかで自らを革新してゆく (XXXVII, S.162) <sup>21</sup>。そして自我は他者へと倫理的・社会的に影響を及ぼすことで、「我 - 汝 - 使命〔規定〕Ich-Du-Bestimmung」という倫理的・社会的生が可能になる。このような相互規定関係は、衝動の共同体における相互規定関係に与えた「我 - 汝 - 連関Ich-Du-Beziehung」という、衝動志向性に即した相互内属的關係とは区別される。倫理的生における相互規定関係はフッサールにとって、定言命法に基づく義務的な関係のみを意味するのではなく、社会構成全体の包括的目的に寄与する、特別な目的への秩序づけの関係である (XIV, S.181)。

しかしながらこうした「自己革新」がそもそも可能になるためには、道徳的自我を自己創造するような諸作用が道徳的生のうちで習慣化されていなければならない、とフッサールは更に問いを展開させる。こうした習慣性がいまや現象学的性格へと変化してゆく (XXXVII, S.163)。ここでフッサールは道徳性を創設するような自己創造的作用に対して、こうした自我による措定以前の作用、すなわち「非反省的道徳的生のうちで、こうした先行描出に相応する仕方で、道徳性という習慣的刻印とともに経過している」 (XXXVII, S.164) 作用を認める。ここに、フッサールが理解した道徳的生、ならびに道徳的自我の独自性が表現されることになる。

「すなわち、道徳的自我の精神的生としての自我生全体は、根源的に創設する自己規範化と自己創造を通じて根拠づけられた、ある確固とした習慣的規則化のもとにある。生全体は、生の

結果としての創設する意志を通じて、統一した目的論的規則化を含む。こうした規則化の形式は前もって共に創設されており、その実質的内実はや予測不可能な『経験』の進行によって後から規定され、そしてその際には、道徳的意志がこうした内実に形式を与える」(ebd.)

こうした習慣的規則化を通じた道徳的生の、いわば自己倫理化する志向的生の内的構造が、倫理的生のアクチュアリテートとして、感情道徳学派との対話を通じてフッサールによって導かれることになった。こうした習慣化された倫理的生のアクチュアリテートという実践的な「生」の場面にフッサールがみていたのが、「愛」の問題である。

### 4.3 フッサール「愛」の現象学

#### 4.3.1 「愛」の志向的性格の独自性

ここで、前節までのフッサールの倫理想の展開を踏まえて、フッサール倫理想における「愛」の問題に向かう。ある草稿でフッサールは「愛」という問題を、現象学の真正な課題として呈示しているが<sup>22</sup>、公刊された著作のうちに、「愛」の問題を直接見出すことは難しい。数少ないフッサールの「愛」にかんする叙述を追うと、彼は「愛」を、志向性の働きの一つとして考えていたことがうかがえる。フッサールはこうした志向性としての「愛」を、志向的体験の多様性の分析において呈示している。例えばフッサール倫理想の前期に位置する著作である『論研』第五研究では、布伦ターノの「心的現象」に言及する文脈で、志向性の種的差異として、「表象」、「判断」と並んで、情動としての「愛/憎」が呈示されている(XIX/2, §2)。そこでは「愛/憎」は、布伦ターノの「心的現象」の定式化に従って、「ある内容への意識の関係仕方」として規定され、「表象」や「判断」とも異なる志向性の性格としてごく簡潔に言及されるのみで、『論研』という著作の課題に制約されて、「愛/憎」がいかなる仕方でこれらと異なる志向的性格を有するののかについて積極的に詳述されることはない。

こうした情動の独自の志向的性格づけは『イデー』Iの時期になると、より明確に規定されてくる。つまり「愛/憎」や価値づけ、喜びという諸作用が、認識における統握とは異なる仕方で、つまり「配意する〔対向する〕*zuwenden*」仕方で対象とかかわる経験として呈示されるようになる(III, S. 66)<sup>23</sup>。ここで注意すべき点は、配意という意識仕方は統握とは異なり、いまだその対象を本来的には有していないことである。観察する仕方で対象を主題化する意識のあり方が「把握する*erfassen*」ことであるが、「配意する〔対向する〕」意識仕方にはこうした契機がみられないのだ(XXXVIII, S. 405)。本来的な対象化、つまり「何か(X)を何か(ノエマ的意味)として理解する」意識仕方は統握の作用によって初めて遂行される。したがって「愛/憎」という「配意する〔対向する〕」意識仕方が志向性の構造内部に確認されたということは、志向的意識はその対象に常に意味付与的な作用としてのみかかわっているわけではないことが理解される。前章までの我々の考察をふまえれば、志向性内部でのこうした体験が、実践的志向性という名のもと、倫理的な生における志向性の実践的な活動仕方として主題化されていることが理解される。

#### 4.3.2 「愛」の価値発見的作用——シェーラーの「愛・憎の現象学」——

以上のように志向性として分析される「愛」において、メレも言うように、フッサール倫理想の後期に展開される「愛」の問題に大きな影響を与えたのはM.シェーラーである。周知のようにシェーラーの実質的価値倫理学において目指されていたのは、伝統的な認識論的二元性

のもとにあるカントの道徳哲学の形式主義との対決を試みることで、単なる認識の対象とは区別された「人格」へと直接的にかかわる情緒的生(愛)内部で、倫理学を基礎付けることであった<sup>24</sup>。彼はこうした「愛」という情緒的生のうち、理性の明証性とは異なる自発的な価値発見的作用を認めることになる(SHELER[1973], S.160)。シェラーの「愛」によって発見された価値は、フッサールに即せば、感性的価値と区別された精神的価値に対応する(Vgl. LEE[2003])。フッサールは人格的「愛」を、愛することのうちでの自己と他者との合一として規定するが(XV, S.406)、合一の際には、愛するものと愛されるもの両者の人格が止揚されるのではなく、「愛する者は愛において彼女自身/彼自身を失うのではなく、より高められた仕方において、彼女/彼は『私』として愛される者のうちに生きる」(Ms. FI, 24 und 29a. zit.von LEE[2003])と、愛する者と愛される者の人格を合一のうちで区別する。こうした人格的「愛」は、他者を援助する関心や、他者を否定する関心をそれぞれ規定する「愛/憎」という前-社会的的作用とは異なり、「送り手 Adressant」と「受け手 Adressat」の間の応答可能性に基づいた、実践的意志の共同体を形成する(XIV, S.169)<sup>25</sup>。「性的愛」に限らず、「友愛」もまたこうした人格的「愛」であり、そこでは人格相互の内的合一がなされ、自己移入の可能性の基盤が形成される<sup>26</sup>。こうして、志向性としての「愛」は、フッサールの前期倫理思想におけるその非-志向的という消極的な性格づけに反して、後期に至って、価値発見的活動に資するものとして積極的な働きをなしていく。

しかしながら注意せねばならないのは、「愛」の価値発見作用は、愛される対象の価値それじたいを高めるための努力と理解されてはならないことである。愛することのうちで、愛される者の価値を高めようと欲することは、現に活動している「愛」を消し去るような「教育的」態度を招来する(SCHELER[1973], S.160.)。こうした態度においては、「愛」そのものが成立する余地がない。したがって「教育的」態度のもと、愛される対象の価値を高めようと努めることは、「愛」の成立の不可能性の根拠を形成することになりかねない<sup>27</sup>。そこでは、「理想的価値像」を愛される対象へと置き入れ、その限りでの価値を更に高めようとする、およそ「愛」の価値発見的作用から乖離した全体主義的な努力のみがなされてしまうだろう。

#### 4.3.3 フッサール人間学における「愛」の問題

価値発見的な志向性としての「愛」の積極的な性格づけを背景としつつ、フッサールの後期倫理思想における「愛」の叙述を眺めると、ともすると、反-理性主義的立場とも解釈可能な展開がみられることは確かである。フッサールはその場合「愛」を、「衝動[志向性]」とともに語ることを好む。衝動志向性としての「愛」は、具体的には衝動的な性愛として、原初性における衝動の相互内属という仕方での充実を目的とした駆動力として理解されている(XV, S.594.)。衝動的愛は、こうした「我-汝-連関 Ich-Du-Beziehung」に基づいた衝動の共同体を形成し、性的接触を通じて本能の充実を目指す(XV, S.599)<sup>28</sup>。こうした「愛」は、その「衝動」に服従する限りで盲目的で不自由な人間が持つ「愛」である。不自由な人間、自己の性的衝動に突き動かされた盲目的「愛」によって他者を愛していると信ずる者は、いずれ他者から「憎しみ」の態度によって応答されることになる(Ms.EIII8, 10a)。このような原初性における身体的融解における「愛」は、いわゆる反理性主義の立場とみなす余地がありそうにも思われる。

しかしながら、母-子関係に端的に確認されるこうした衝動の主体を、フッサールは倫理的生の担い手である「人格」とは考えていないことに、注意が向けられるべきである(XIV, S. 165, 175 und 196)。つまり純粋に受動性からのみ成り、能動性から切り離された生においては、倫

理的生の担い手である「人格」そのものを問題にすることなどできないのだ(XIV, S. 31 und 33)。空腹の衝動に身を委ねて眼前の食物を目指して努力し、満足することでこうした衝動を充実させるように、性的な衝動に身を委ね、性的衝動の対象としての他者を目的として努力し、自己の性的衝動を充実させるとき、そのとき人は、他者という「人格」に「愛」の態度で向き合っ  
ては [zuwenden] いないのだ (Ms.EIII2, 36b)。このように、感性的感情と暗い身体に織り  
合わされた身体的自己は、「衝動的な『私は動く / 任意に動く Ich bewege mich / Ich bewege  
willkürlich』」である。このような衝動的自我に対する人格的自我の同一性が、自由の主体と  
しての道徳的自我である。道徳的自我は、価値づけや、随意的な注意にかんする意志的振舞い  
の担い手、「精神的な能力可能性」の主体をなす (Ms.EIII2, 25a)。

「衝動」と「愛」の関係にかんして、同様にシェーラーも、「衝動的愛」と「性的愛」を厳密  
に区別し、衝動の体系を通じた「愛」の作用および内容の規定、また価値の高低の規定を否定  
する(SCHELER[1973], S186f.)。「愛」の問題にかんするフッサールとシェーラーの共通の見  
解は、こうした暗く蠢く性的衝動としての「衝動的愛」と、人格としての他者に向き合う「性  
的愛」を単純に同一視してはならないということにある。シェーラーにおいて「衝動」は対象  
の感性的なものへと引きつけられる一方で、「愛」はあくまで相手の「人格」にかかわるものと  
されている。フッサールにおいても、愛される対象が、単なる認識対象とは区別された他者と  
いう「人格」である限りで、なによりも精神的生のもとにある人格主義的態度において分析さ  
れている。こうした精神的生の態度では、その対象は論理的理性における認識の対象として把  
握されているのではなく、何よりも実践的な主題として向き合われている<sup>29</sup>。「我 - 汝 - 連関」  
における相互の動機づけの関係も、感性的快 - 不快に基づく不自由な人間における関係ではな  
く、意志ないし、努力の生における実践的なかわり方を示している。こうした人格主義的態度  
における、単なる対象的事物へのそれとは異なる他者へのかわり方が、感情移入の動機づ  
けの役割を果たすことになる。フッサールが「人格主義的態度における相互内属」ということ  
で理解していたのが、まさにこうした感情移入の肯定的な働きである(XIV, S.269f.)。そこには、  
他者を自己からしてのみ理解し、自己のうちへの共同体を形成しようとする全体主義的な思想  
の影は認められず、人格としての他者に、自己が人格として向き合うことで形成される、倫理  
的な生の共同体の思想が描かれている。実践的な働きとして理解されたフッサールの受動的志  
向性による自己移入論の分析は、こうして実践的な態度のもとでの生の共同体の分析であるこ  
とが明らかになった。

#### 4.4 結び

構成する意識の生動性的プロセスを解明し、志向性の発生的な由来を尋ねる仕方で先志向的  
な体験領域へと迫ることがフッサールの発生的現象学の課題であった。そして実際に行われた  
フッサールの分析は、意識主観に対する「世界」の構成的生成を辿り、その受動的根底へと迫  
ることであった。この行程のさなかで、「世界」とそれに対する主観の関係が、触発の機構を介  
した力動的な構造化の過程で示されている。『受動的総合』はこのような対象世界の成立根拠を  
問い抜く試みであったと言える。しかしながら依然として、「原連合」における原現象そのもの  
が、対象の感性的質の継続性と共在性という時間 - 空間の根本形式に従っている限り、それは  
時間地平内部で充実された「内容」を伴った出来事として理解されてしまう可能性が排除し  
れたとは言い切れないだろう。フッサールの分析が、彼自身の課題設定に対して、〈事象〉分析  
の際に果たして忠実に〈方法〉が行使されていたのか疑問が残るのも、こうした場面である。



これに対して「生の現象学」の試みは、最も内奥において生きられている「生」を、感性に基づいた感情の自己触発する「生」として露呈させるものではあった。しかしながらその〈方法〉が、更なる根源を問う仕方で、超越の根拠としての「内在」を指し示す限りで、発生的現象学からの決定的な道を形成することはない。これに対して、実践的能力可能性としてのフッサールのキネステーゼの経験に基づいて、アンリの「超越論的内的経験」に〈実践〉としての「生」の場面が認められる可能性が残されてはいるだろう。とはいえその場合には、本章でみてきたような、現象学において実践的な「生」が設定されるべき場면을確定する必要がある。そのためには、フッサールの触発の機構に価値論的側面を積極的に展開させるか、認識する理論理性としての働きに限局されていたフッサールの「志向性」に、特に受動的志向性に、認識する働きとは異なる意志や、願望、欲求などの実践理性の働きを、しかも両者が現実的経験の場面で協働している力動的な構造を志向性の内部に認める必要があるだろう。

ここで我々は、フッサール現象学の実践哲学的解釈を背景として、現象学における実践的な「生」の場면을、内的時間意識分析における感性的経験、原印象、ヒューレにではなく、「現象学する自我」として露呈されてきた「生ける現在」という匿名的な知の活動性の場面に設定しようと思う。その際に、現象学者が現象学的分析に際して用いている「反省」という〈方法〉が転回を経験することになる。なぜなら、こうした「現象学する自我」という知の匿名性は、反省を遂行することのうちで、反省を遂行する自己そのものに内的に感触する仕方で取り出されてきたものだからだ。この「自己感触 *sich berühren*」することそれじたいを、発生的現象学の〈方法〉から転回した、新たな現象学的〈方法〉として活用することで、実践としての「生」の場面を取り出そうと思う。『C 草稿』における「生ける現在」や「現象学する自我」の問題系は、実際こうした転回された〈方法〉を用いることで可能になった現象学的分析に他ならず、「反省」という〈方法〉である内的時間意識の構成的分析、つまり発生的現象学の立場とはその意味で異質なのだ。いよいよもって、ここで我々に要請されていることは、いま一度フッサールの発生的現象学の課題に忠実かつ誠実に従うことで、構成する意識そのものの生動的プロセスを、転回された〈方法〉を自ら携えて辿り直すことである。そしてここにこそ、「超越論的なものの経験」としての現象学者の経験が、〈超越論的経験〉として明らかになるだろう。

## 注

<sup>1</sup> リーは「生世界」を「実践」の場として解釈し、そこで働いている地平志向性も広義の実践的可能性として読み解く (LEE[1993], S.89 und 193)。同様のモチーフのもと、ゼップはフッサールの「実践」概念の内実を、カント的な形式的「実践理性の優位」とは区別して、「内世界的生の実践」として理解している (SEPP[1997], S.37)。

<sup>2</sup> 現象学一般の実践哲学的転回にとって非常に示唆的なのは、河本英夫によって提示された「制作的還元」である。「制作的還元」にあつては、「知覚」が実践的行為のさなかで捉えられることで、実践的行為の継続可能性のもとで成立する現実へと〈事象〉が引き戻される。こうした「還元」の操作の契機となるのが、実践的行為の継続可能性への予感への「気づき」である (河本[2006], S.43f.)。我々は第五章でこの「気づき」の能力を、フッサールの「内的意識」のうちに確認する。

<sup>3</sup> 村上靖彦によって、こうした感性的 - 受動的総合と自閉症者の体験の類似が指摘された (村上[2008])。

<sup>4</sup> Vgl. 「[沈澱した意味の目覚めの] 動機は生ける現在にあるのでなければならない。しかしその際最も有効な動機は、これまで我々が配慮できなかった広義の、通常の意味での『関心』、情緒の根源的、ないし、獲得された価値づけ、本能的、ないし、すでに高次の衝動であろう」(XI, S.178 傍点強調引用者)。「我々がこれまでわずかに言及するだけで、詳細には考察してこなかった情緒や意志などの他の意識のあり方も、客観化に関与しており、意味の形態化には、我々がこれまで唯一追跡してきた受動性の諸機能のみならず、創造的活動性という特殊な理性の諸機能もまた関与している」(XI, S.216 傍点強調引用者)。

- 5 周知のように、感性的な自己の物的身体と区別された、経験する主観の知覚器官としての身体が、『イデー』IIで「感覚態 Empfindniss」と名づけられている。こうした身体感覚は、二重統握を手引きとして、接触経験の内的感覚として端的に示されているが、それだけではなく、感性的感情（快 - 不快）や価値づける作用、そして欲求や意志の働きが含まれた自己身体としてフッサールによって提示されていることも見逃されてはならない（IV, S.152f.）。
- 6 Vgl. 「体験を現前することは、アプリアリに私の『自由』の領域に含まれている。（『私はできる Ich kann』は、実践的な『私はできる』であり、『単なる表象』ではない）」（X, S.42）
- 7 山口は、倫理の発生的基礎付けを通じて、フッサール発生の現象学の倫理的展開可能性を切り拓いている（Vgl. 山口[2008]）
- 8 Vgl. 「注意と、更に能動的に客観化する振舞いにおいて、自我は認識する自我である一方、感情の対向においては自我を感じる自我である。感情は - それはもちろん主題ではないが - いまや受動的な感情ではなく、自我から発する感じることである。これに応じて、客観化する触発が感情の触発から区別される」（XXXI, S.8f.）
- 9 例えば、空腹時の食事はすでに、味の享樂のような「価値」を有している（XV, S.601）。このように、価値の知覚が享受される限りで、享受においては原初性において価値の現実化が行われている。
- 10 Vgl. MELLE[2002], 吉川[2006a], [2007].
- 11 「理性論の放棄」とは、発生の現象学の（誤解された）反理性主義的立場を表している（Vgl. 吉川[2007], S.163）。
- 12 Vgl. 「我々はここで再び、（すでに古代にも要請されていた理性と感性の区別）を思い起こす。後者にもそれじしんの諸規則、すなわち一致と不一致の諸規則があり、感性も隠れた理性の一つの層である」（IV, S.276）
- 13 リーは、静態的現象学における「構成」概念を客観化作用とし、志向的体験における客観化作用の優位を認めつつも、フッサールの理論理性が生成する実践理性であることを強調した（LEE[1993], S51f.）。フッサールの発生の現象学はしたがって、「生成する理性」への問いを射程に収めることが理解されよう。
- 14 「意志」志向を充実させる実践として、理性的活動の他に、眼球運動といったキネステゼ的活動をリーは認めている（LEE[2000], S.56）。リーの探究意図は、身体的経験に根ざした実践的な体験の場面に、「本能」志向性のあり方を探ることにある。
- 15 当然のことながら、カント的用語法からすれば、フッサールのこうした「理性」理解は領域逸脱的であろう。本論では、フッサールのこうした特殊な「理性」理解を、G.ドゥルーズが行ったように、カントが三つの批判書で行った人間の諸能力の関係を、「発生」という観点で主題化することを試みる（Vgl. DELEUZE[2004]）。もちろんここで言われている「発生」は、我々がこれまで確認してきた発生の現象学における「発生」とは区別されねばならない。ドゥルーズがカントにおける諸能力の関係を「発生」という観点で主題化を試みる意図は、感性 - 悟性 - 構想力の協働（共通感覚）から、それら諸能力が自らにしかとらえられないものをとらえている「超越的行使」へと、現実的経験を返すことである。これがドゥルーズの「高次経験論」であり、超越論的なるものとの可塑的關係がそこに見いだされることによって、彼の「超越論的経験論」が成立する（Vgl. 鈴木[2005]）。
- 16 メレの3区分は以下である。前期ゲッティンゲン（1908-1914）：倫理学にかんする三つの講義が行われ、情緒的・意志的意識が記述される。移行期フライブルク（1920-1925）：新たな倫理学講義が行われ、倫理学にかんする三つの論文が公刊される。後期フライブルク（1930-1935）：形而上学的考察との関連で、倫理の問題が扱われる。こうした時期区分においてメレは、フッサールの後期倫理思想において、それまで優勢だった理性主義の立場からの分岐を認め、その背景として、シェーラーからの影響によってフッサールが「人間」の定義を、理性的動物 animal rationale から愛の動物 animal amans へ変更したことを挙げている（Melle[2002], S.231）。メレは、フッサールの後期倫理思想を移行期から連なるフライブルク時代を中心にみていたことが理解される。本論もメレによる時期区分に即し、フッサールの後期倫理思想の射程を、1920年代からのフライブルク時代に設定する。
- 17 Melle [2002], ebd. メレによるこうしたフッサールの立場変遷理解は、最初期の倫理学講義に属する1902年夏の「倫理学の基礎問題」（XXVIII, S.394）に基づく。
- 18 Vgl. 「したがってフッサールの前期倫理学は、理論理性の現象学的理論の実践理性への拡張（全体としては、広範で統合された現象学的批判と理性の理論の仕上げ）である」（Melle [2002], S.231f.）
- 19 こうしたフッサール倫理思想の展開のもと、論理学と倫理学の平行論が問題にされたのが、フッサールの前期倫理学に属する1908/09年冬学期、1911年夏学期、1914年夏学期、以上三つの講義であった（Melle[2002], S.234）。
- 20 しかしながら、感情道徳学派に対するフッサールの評価は肯定的なものばかりではない。例えば、感情一般の正当化の問題、こうした正当化と価値の客観性の問題、価値の客観性と価値にかんする認識判断の明証との関連性の問題が、シャフツベリの問題意識にないことをフッサールは批判している（XXXVII, S.160）。
- 21 周知のようにフッサールは、『第一哲学』の導入部において、認識の絶対的正当化の根拠として哲学することの生における自己じしんへ向かう徹底的な反省の明晰性について述べている（VII, S.7）。こうした反省という意志の決断において、生成する哲学者の習慣的生の形式が創設される。このような意志的生における決断と

いう「自己省察〔規定〕」の契機を顧慮するならば、哲学者の生は、認識批判にとっての倫理的生として生じることが理解される (VIII, S.11f.)。

22 Vgl. 「真正な意味での愛は、現象学の中心問題のひとつであり、抽象的で個別的な事柄や、個別へと分離されるのではなく、普遍的な問題として〔問われる〕」 (Ms.EIII2, 36b)

23 「配慮する〔対向する〕 *zuwenden*」 という意識仕方にかんしては、『受動的綜合』第三部第二章での触発に向かう自我の態度としての「対向 *Zuwendung*」も参照 (XI, S.148ff.)。

24 メレによると、フッサール倫理思想における「愛」という問題導入の契機も、カントの定言命法への批判的読解が関与している (Melle[2002], S.238.)。

25 応答可能性に基づく倫理の可能性 / 不可能性を巡る問題は、近年ヴァルデンフェルスによる多面的な議論が示唆を与えてくれた (Vgl. WALDENFELS[2006])。

26 Vgl. 「人格性の根源は自己移入のうちにあり、さらに社会的諸作用のうちにある」 (Ms.AV23, 8a)

27 「愛」の不可能性を巡る議論にかんしては、齊藤[2006]を参照。

28 D.フランクも志向性に、身体化した強度としての衝動性を認め、性衝動としての性交に衝動の体系化をみている (Vgl. FRANK[2001])。

29 『イデー』II、ならびに 20 年代の以下のフッサールの言葉を参照。「われわれが共に生き、お互いに話しかけ、挨拶に際してお互いに手をさしのべ、愛と嫌悪、思慮と行為、そして発話と応答において、お互いが関係しているときに常にそのうちにあるような人格主義的態度」 (IV, S.183)。「私は自我と一つになることができる。私は特有な仕方に対 - 自我と触れ合い、一致している。ある人の行為と他の人の行為は、たんに切り離された並行する行為ではなく、およそ等しいものであり、統一的調和へと調和的に共鳴しつづ一致している」 (XIV, S.269)。

## 第五章

## 現象学的〈方法〉としての「内的意識」

## ——「反省」から活動性の自己直観へ——

我々はこれまで、フッサールの発生的現象学において生じた〈方法〉の転回という出来事を、発生的現象学における〈事象〉の両義的性格から抽出し、「生の現象学」の立場の射程を見極め、発生的現象学の実践的転回の様々な試みを精査してきた。こうした探究を通じて明らかになったように、フッサールの発生的現象学の立場も、「生の現象学」の立場も、それらが自らの〈方法〉の限界性を提示している限りで、いずれかを無条件に支持する立場から慎重に距離を置こうと思う。前者にかんしては、まずもって「脱構築」の作業手続きに含まれている制約性のもとでのみ、「世界」の受動的構成層が辿られていることが指摘されよう<sup>1</sup>。また、「還元」後にジグザグに繰り返される〈方法〉の改訂の歩みが、現象学的探究の主題野としての〈事象〉に引き寄せられる限りで、発生的現象学の〈事象〉が両義的な性格を持つものとしてしか示されなかった<sup>2</sup>。これに対して「生の現象学」は、志向的構成的道行をとるフッサールの静態的現象学と発生的現象学に批判的視を送ることで、ラディカルに「還元」を辿り直す「反還元」として自らの〈方法〉を彫琢してはいる。とはいえ、その扇情的なまでのラディカルさの表明に反して、志向性を含む感性的経験が一方的に捨棄された、非常に制限された感情的経験としての「情感性」の場面しか切り開けてはいない。したがって、彼らのラディカルさは、自らの〈方法〉の制限性に無自覚的であるかぎりでも自らの素朴さを示しているのであり、発生的現象学において生じた現象学的〈方法〉の転回という出来事に責任を果たすものではない。したがっていずれの立場においても、「生」が非常に制限された仕方でも露呈されており、そしてこのことそれじたいに、それぞれの立場が無自覚的に留まっていると言えよう。

こうした発生的現象学、「生の現象学」に対して、近年様々に試みられている発生的現象学の実践哲学的転回を先章で視野おさめておいた。フッサールにおける〈超越論的経験〉の問題を主題化する本論においては、こうした近年取り組まれている試みの傾向に一面では沿うものにはある。しかしながら彼らのように、発生的現象学の枠内に制限された〈方法〉によって露呈された〈事象〉に向けて、その〈事象〉をより具体的、豊かに分析する方向に直接向かうわけではない。なぜなら、発生的現象学内部ですでに、「反省」によって主導される現象学的〈方法〉が、自らの転回を経験しているからであり、こうした〈方法〉の転回が翻って〈事象そのもの〉の変化を指し示しているからである。むしろ〈方法〉の転回を経験した立場における〈事象そのもの〉にこそ、現象学の実践的解釈が行われるべきであるというのが、本論の基本的な立場である。つまり、構成的現象学においては、力動的な構造化を内に含む地平における所与性の有体性に探られ、「生の現象学」においては自己触発的「生」に探られた「実在性」を巡る問いの位相を、「生ける現在」、「現象学する自我」、として繰り返しフッサールによって考察されていた、現象学的行為の現象学的分析の場面へと〈事象そのもの〉を設定し直す作業の要請を、我々は耳にしていると言える。

そもそも、こうした現象学的行為が現象学の問題になるのも、現象学する者の生の多次元的構造を通じてである。その際、一人称的体験としての現象学者の経験は、現象学内部で次のように示される。それは、還元を遂行することによって現象学者は、それ以前に生きられていた素朴な自らの生を「自然的態度」として主題化するにとどまらず、現象学的に省察する者と



して超越論的な立場に立つ自己の生を、現象学的知の多次元的構造として取り出すこととして。現象学のこの段階で、現象学者が「反省」という〈方法〉を用いて、現象学する行為を取り出そうとしても失敗するだろう。なぜなら、「反省」という主題化する〈方法〉によっては、反省することそれじたい、つまり「現象学すること」は、「反省されたもの」としてしか取り出せないからである。とはいえ、「反省」という方法そのものが消極的な意義を有するわけではない。なぜなら、まさに「反省」という方法を遂行することのうちでこそ、こうした自らの現象学的行為が、反省的知の匿名的な活動性として感触されて知られるからである。つまり、「反省」という〈方法〉を遂行することで、「反省」によっては「反省」の対象へともたらずことのできない匿名的な活動性の場面が、まさにこの「反省」を遂行しているさなかで明らかになるのだ。したがって、「反省」が遂行される以前としての「先反省的」な「生」へと至ろうとするフッサールの発生的現象学は、「知られていない」という意味での「生」の「匿名性」の解釈がまったく異なるだろう。先反省的な「生」の「匿名性」は、「反省」によって知られる以前としての「匿名性」であり、それは要するに、「反省」によって知られるようになる「生」なのだ。これに対して、「生ける現在」、「現象学する自我」として示される「生」の次元は、「反省」を通じて「匿名性」としてのみ知られる「生」の次元であり、フッサールが繰り返し試みたように - この「繰り返し」にこそ「匿名性」の特徴が示されているが -、後からの高次の反省を繰り返したとしても、常に「匿名性」のうちにとどまり、「匿名性」として感触され続ける。むしろ重要なのは、こうした「反省」を通じて明らかになった、匿名的な「反省する自己」の問題に際して、そうした「反省する自己」の主題化不可能性を、まさに「反省」という行為のさなかで自己感触できてしまっている能力に注目することである。まさにこうした反省的知の自己感触という現象学者の経験のうち、「反省」に主導された構成的現象学的〈方法〉の転回点が示されている。

### 5.1 「生ける現在」の多義性

「生ける現在 *Lebendige Gegenwart*」という用語は、K.ヘルトが自らの研究書のタイトルに冠したことから、フッサール後期時間論であるC草稿の問題系を名指す鍵語になった。しかしながらこの言葉じたいは、後期時間論において初めて用いられたわけではない。前期時間論である『時間講義』では、ただ一度ではあるが「生ける現在」という言葉が用いられている(X, S.54f)。そこでは「生ける今 *Lebendiges Jetzt*」とも言い換えられつつ、直観する志向に対して、非直観的に予示される意識流の限界点が指し示されている。もとより、こうした非直観的な「生ける今」は、構成する絶対的意識として、現出の連続的な構成と鋭く対立しているが、『時間講義』の問題構制では、比喩的に「流れ」と表現されるのみで、そこに適切な表現が与えられることはなかった(X, S.75)。また、『時間講義』における「生動的 *lebendig*」という用語の使用例にかんしても、それは、再生的経過における「表象」の充実の度合い(明証の度合い)に限定して使用されている(X, S.50 und 53)。

これと対照的な分析展開を示すのが、『受動的綜合』である。同書では『時間講義』での一度限りの使用に対して、「生ける現在」、そしてそれ以上に「生動的」という用語が頻出する。このことは、内的時間意識分析において、「生ける現在」という用語が術語としてフッサールによって自覚的に使用されてきたことを示している。しかしながら、『受動的綜合』における「生ける現在」の使用例を顧みると、『C草稿』のそれとは異質である。『受動的綜合』における「生ける現在」は、原印象一把持の内的融合現象に、つまり「原連合」に名づけられている。したがって同書における「生動的」という形容も、それがいかなる触発的差異なしに考慮された印

象的現在にかんして言われる一方で(XI, S.163)、触発の程度差にかんして(XI, S.156, S.167)、そして把持化の系列にあっては、把持された内容の新鮮さにかんして使用されている(X, S.157)。つまりここでの「生ける現在」は、触発的力のゼロ位、意識の生動性のゼロ位、したがってその限りでの「無意識」へと連なっている地平上の具体的素材の印象的な現在に与えられた名前なのだ。『受動的綜合』の「生ける現在」は、内在的対象性の構成原理である継続性と共在性によって、持続を通じた内容の充実化の体系を成し、ここから対照が機能し始める触発的覚起の成立と、触発力の伝播の本質条件を成している(XI, S.157f., S.162.)。発生的現象学の方法である「脱構築」を通じて触発の現象が露呈されてきたが、こうした触発力の生動性を辿ることによって至った具体的内容の印象的現在が「生ける現在」と呼ばれる(XI, S.172)。したがって、『受動的綜合』の「生ける現在」とは、具体的内容を伴った「生ける現在の経過」(XI, S.177)でもある。このように『受動的綜合』では、「脱構築」的方法的優位によって、「生ける現在」が、原創設しつつ把持的に変転を繰り返す印象的現在の構造として示されることになった。しかしながら周知のように、ヘルトが『生ける現在』に多く引用している『C草稿』においては、「生ける現在」はその〈事象〉としての性格を、今確認した『時間講義』と『受動的綜合』におけるそれらと異にする。まずもって『C草稿』の「生ける現在」は、現象学的反省にとつての謎として提示されている<sup>3</sup>。

## 5.2 「生ける現在」の謎とは何か

1966年、当時27歳であったK.ヘルトは、フッサール未公刊のC草稿を中心とした内的時間意識分析にかんする研究書、『生ける現在』を世に問うた。そこでは、反省による自我の同一化の可能根拠としての、活動しつつある自我の匿名的な生が主題化されている。「生ける現在」とは、「たちとどまりつつ流れる現在 *Stehende strömende Gegenwart*」という二つの契機によって表現される、自我の究極的活動を捉えようとした表現に他ならない。このような「生ける現在」と名づけられた自我の匿名的で究極的な活動が、反省による主題化を経た仕方とは異なって感触されるのも、反省構造の可能性の条件を問うさなかで、作動状態にある現象学的知の構造に触れるからである。「反省」に対して匿名的なものに留まる自我は、現象学的知によって「反省」の対象としてもたらされることは原理的に不可能であるが、しかしながら反省するという現象学的知の内部に必然的に構造化されて感触されている。現象学的反省のうちにヘルトが認めた「生ける現在」の謎を、現象学的知の構造内部から記述すると、以上のような表現になる(M.VIII, S.88f.)。

ところがヘルトの実際の分析は、現象学的知の構造内部から記述を試みるのではなく、むしろ反省構造の可能条件を探る仕方で、「生ける現在」の立ちとどまりと流れという両義的なあり方の根拠を、原受動的な先反省的統一のうちへと更に求めている(HELD[1966], S.172)<sup>4</sup>。彼によると、反省の事後性による、反省する自我と反省される自我の分離には(XV, S.350)、そもそもこうした分離の可能根拠として原受動的な「流れること *Strömen*」<sup>5</sup>の先行性が前提されている<sup>6</sup>。こうした原受動的な「流れること」こそが「生ける現在」であり、こうした現在に「立ちとどまり」が可能になるためには、自我が自己自身を取りまとめるという働きが必要になる。ヘルトが「生ける現在」の謎に与えた回答は、こうした原受動的な「流れること」のうちで、自我が自己自身を取りまとめるという、自我の自己時間化の遂行という〈事象〉をあてがうことによってである<sup>7</sup>。

ヘルトの「生ける現在」の謎に対するこうした回答は、「たちとどまり性」に自我による自

己自身のとりまとめの働きを設定し、それによって、「反省」を通じて分裂する「反省する自我」と「反省される自我」を自己合致させることで、「反省」のアポリアを解消しようとする方向に連なる。しかしながらここでさらに問えるのは、果たして「反省」のアポリアは解消すべき問題なのか否かということである。「反省」による分離を回避するために、「反省」以前の体験領域に遡行したとしても、それはそもそも、「反省」の可能根拠としての先反省的な体験の構造解明たりえても、「反省」のアポリアそのものは依然として有効である。むしろ、「反省する」という行為に感触する能力を通じて、「反省」という哲学的〈方法〉とは異なる〈方法〉を取り出し、その〈方法〉を用いて更なる現象学的分析を遂行したほうが、より豊かな〈事象〉を開示することができるだろう。

ヘルトの「生ける現在」解釈に対して、新田義弘によって「生ける現在」の新たな解釈がすでに提示されている。彼は「生ける現在」という、流れることと立ちとどまることの原初的出来事の真理論的意義を指摘し、ヘルトによる自我の外部観測的な「立ちとどまり性」解釈に対して、現れと一体となって生起する隠れという「生」の自己差異化の構造を導きだしている<sup>8</sup>。こうした「生」の自己差異化の運動を通じて、フッサールの「原連合」における触発の機構もその根拠を獲得していくことになる。新田の「超越論的媒体性の現象学」は、ハイデッガーの存在の隠れと存在者の現れが一体となった差異性構造を扱う「顕現せざるものの現象学」との一貫した問題構制を、フッサールの「生ける現在」の問題系から導き出すことで、世界現出と一体となった自己の絶対的自己現出の問題展開導く。フィンクのコスモロジーと後期アンリの現象学的思惟における、自己差異化し、自己像化する「生命の現象学」を射程におさめている（新田[2001], S.128ff.）。このような「生命の現象学」に同道する本論においても、「生ける現在」という問題を、意識の地平的な構造における自己構成の分析ではなく、先存在的で先時間的な超越論的生の「原形態 *Urgestalt*」(Ms.C2, 10a. zit von KORTOOMS[2002])の分析として解釈する方向へ進む<sup>9</sup>。

したがって本章の目的は、「生ける現在」という、現象学的知の活動を通じて感触されている、哲学者の反省的知の経験に、この「感触される」という能力を通じて、反省的知とは異なる哲学的〈方法〉の遂行場面を捉えることである。そしてこうした〈方法〉によって取り出される現象学者、ないし哲学者一般の自己活動性への気づきの経験を、〈超越論的経験〉として主題化していこうと思う。こうした課題のために、我々は本章で『C草稿』を新たに読解することになるが、その具体的作業に取り掛かる前に、「反省」からの〈方法〉の転回が起こる場面をより鮮明にするために、J.G.フィヒテの『全知識学の基礎』の第一命題導出の過程に、哲学的反省から〈方法〉が転回する場面を確認しておく<sup>10</sup>。

### 5.3 哲学的〈方法〉としてのフィヒテの「知的直観」

現象学において「生ける現在」の問題系として議論されている、反省することのうちに感触されている「反省する自己」の問題は、「行為」とその「所産」が端的に等しいフィヒテの「事行」概念に明瞭に示されている。D.ヘンリッヒは、ヘルトの『生ける現在』と同時期の1967年、後期のフィヒテ知識学を中心としたフィヒテ解釈論文「フィヒテの根源的洞察」を世に問うた。同論文で彼は、反省的な自己意識をめぐって、自我の根源的な自己定立的活動性に、自己意識の実在性の最終的な根拠を見出そうとした(HENRICH[1967])。フィヒテでは、こうした反省的知が「反省」の遂行のさなかで自己感触する能力に「知的直観」という名前が与えられる。「反省」は自我の活動性を概念として捉えるが、自我の純粋活動性としての「Tat」と

「Handlung」の統一根拠に関与しているのが、活動性の直接的な自己直観としての「知的直観」である。意識していることそれじたいを意識する働きは、伝統的には「自己意識」と呼ばれてきた。しかし「自己意識」は、意識している自己を知る働きであり、その限りで自己それじたいを知の内容にしてしまう。これに対して、意識することという活動性を感じ取る実践的な行為の調整能力が「知的直観」として、こうした「自己意識」の働きから導き出されている<sup>11</sup>。つまりフィヒテの「知的直観」とは、活動の対自化を通じて自己を見出す直接的意識である。こうした「知的直観」の成立のプロセスが、フィヒテの「知識学」の一貫したエレメントであるが、その導出の契機そのものは、フィヒテの前期知識学である『全知識学の基礎（以下、『基礎』と略記）』第一命題での哲学的思惟の「歩み戻り Zurückkehren」に確認される（美濃部 [1995],[1996]）。第一命題が提示される『基礎』第一節は合計 10 項に分けられている。端的に確実なものとして主張された同一律から、抽象化的反省を携えて、「我あり」という経験的意識の「事実」が導かれるのが前半までの歩みである。そして後半部開始の第 6 項において、我々の考察にとって非常に興味深い、歩み戻りの道が示される。この転回を経ることで、フィヒテの分析の歩みは、端的に確実なものとしてされた同一律命題に戻る。そこで起こることは、「事態」という経験的事実である同一律命題が、人間精神の働きとしての「判断」と捉え返されることである。ここに自我の自己自身による定立が、自我の純粋活動性として示される。この自己を定立することにその存在を有する自我の純粋活動性が、「事行」として表現されることになる。

### 5.3.1 『全知識学の基礎』第一命題導出に至る前半の歩み

#### ——抽象化的反省を通じた経験的意識の事実の呈示——

フィヒテの『基礎』原則論では、経験的事実としての論理学の根本命題を手引きとして、抽象化的反省という作業を通じて根本命題が提示される。第一命題は、この自我の最も根源的な行為である自己自身の定立を示したものであり、「自我は根源的、端的に自己自身の存在を定立する」（18）と表現される<sup>12</sup>。この第一命題は、「事行 Tathandlung」を表現するものである。「事行」とは、意識の経験的規定において現出するものではなく、そもそも意識を可能ならしめているもの、意識の事実である。「事行」は、反省による捨象化の作業を介することで、まさに意識の基礎として考えられねばならないことが、第一命題の導入過程で提示される。

フィヒテの具体的な歩みは、まずは第一項で、「A は A である」という同一律命題が、端的に確実であると主張することから開始される。自己同一性の表現であるこの命題を主張することで、「あるものを端的に定立する能力」（13）が自らに帰属されることが示される。しかしながら「A は A である」という命題は、「A がある」という A の存在を定立する命題とは異なる。その区別のため第二項では、命題の内容ではなく、形式が問題にされる。つまり、「A は A である」は、「もし A があるならば、そうすれば A がある wenn A sei, so sei A」（13）ことの定立である。したがって、「A は A である」という命題が端的に確実であると主張されることで、「もし～ならば、そのときは…である Wenn~, so…」という必然的連関 - これをフィヒテは X と名づける - が定立される。第三項では、「A がある」という A の存在が、いかなる条件のもとにあるかが問われる。先の必然的連関 X によっては、A の存在は何ら定立されないが、A の存在仕方を問うことを通じて、同一律の判断主体である自我が X を定立することで、A の存在が定立される。これを受け、第四項で次のことが結論される。「したがって、A は自我によって X を介して定立される。A は判断する自我に対して、端的にあり、かつ、ただそれが自我一般のうちに定立されているということによってある」（14）。すなわち自我のうちで、X を介することで、自己同一的な A が定立される。A は、自我一般のうちに定立されていることで、自らの同一性を保持する。したがって、自我によって端的に定立された X は、「自我=自我。自我は自我である」（14）という自我の同一性を表現する。



このように、抽象化的反省という操作を通じて、「自我はある（我あり）Ich bin」という「事実 Tatsache」を表現する命題に、中間部の第五項で到達する。この「事実」とは、必然的連関 X が端的に定立されているという経験的意識の「事実」である。X は第四項で示されたように、「自我は自我である」という命題に等しい。しかしながら、第四項で提示された「自我は自我である」と、第一項で提示された「A は A である」という両命題は異なる意味を持つ。後者の命題においては、A の存在定立の有無は（A の内容にかんして）未決定であるが、X と等しい前者の命題は、端的に無制約的に妥当する。「自我は自我である」という命題は、形式、内容、ともに妥当し、その際自我は、端的に自己自身と等しいという述語とともに定立されている。すなわち、「自我は自我である」という命題と「自我はある（我あり）」が、ここで等しくなるのだ。このような「自我はある（我あり）」という命題を端的に、確実なものと考えざるをえないことが、経験的意識の「事実」である。「そういうわけで、自我におけるあらゆる定立作用に先立って、自我そのものが定立されているということは、経験的意識のあらゆる事実の説明根拠である」（15）。

さて、以上フィヒテの『基礎』第一命題における第五項へ至る知識学の構造を概略した。ここで呈示されたのは、経験的意識の「事実」としての自我の知の構造である。第六項からは、「自らが出発した地点へと、我々は立ち戻る」（15）という言葉でもって開始されるように、第五項までに解明された経験的意識の「事実」としての自我のあり方への歩み戻りの開始である。フィヒテは、「自我はある（我あり）」という経験的意識の「事実」を表す命題が確実なものとして確証されたこの段階で、今一度「A は A である」の命題へ戻ることを要請する。なぜこうした歩み戻りが必要なのだろうか。しかも再び同じ命題へ戻ることが要請されている。同じ命題を同じ〈方法〉で繰り返し扱っても、それでは歩み戻りを実行した意味は無い。扱う命題が同じであるのなら、その扱い方、フィヒテの〈方法〉にこそ何らかの転回が起きているはずである。というのも、第五項冒頭で述べられているように、「自我はある（我あり）」はいまだ「事行 Tathandlung」の表現ではなく、「事実 Tatsache」の表現に過ぎないからである。

### 5.3.2 『全知識学の基礎』第一命題導出に至る後半の歩み ——「歩み戻り」としての「知的直観」——

さて第六項からフィヒテは、「自らが出発した地点へと、（我々は）立ち戻る」（15）。「自我はある」という経験的意識の「事実」を表す命題が、確実なものとして確証されたいま、「A は A である」という自我によって端的に定立された命題はここで、人間精神の「働き Handeln」である「判断」の表現へと変化する。「判断は、…（中略）…反省のために前提されねばならないような、『活動』の全制約を経験的自覚〔自己意識〕のうちに持っている」（15）。ここでは、第五項まで採られてきた抽象化的反省という〈方法〉への、そしてそれを可能とする根拠への問いが提示されている。「A は A である」が、端的に確実な「事実」として示されるのではなく、「判断」として、人間精神の「働き」として捉え返されているのだ。そしてこの人間精神の働きの根底に、第五項までで確証された「自我はある（我あり）」という、「より高次の何ものにも基礎づけられていないもの」がある。そしてこの、「より高次の何ものにも基礎づけられていないもの」、換言すれば、「端的に定立されたもの、そして、自己自身の上に基礎づけられたもの」（15f.）は、人間精神の働きの根拠であり、「活動性 Tätigkeit」の純粋性格を表している。つまり、第五項に至る過程で導出された「我あり」が、同一律を表現する人間精神の純粋活動性として、第一項における同一律の根拠になることが、第五項からの「歩み戻り」という転回を通じて明らかにされるのである。

以上のように、「自我の自己自身による定立は、自我の純粹活動性である」(16) から、自我は自らの純粹活動性を通じて自己自身を定立し、そしてこの定立によって自我はあることになる。ここでは、自我は「働くもの」と同時に、この活動の「産物」でもあることが表現されている。「働き Handlung」と「事 Tat」が唯一同一であるから、「自我はある」は「事行 Tathandlung」の表現と等しくなる。いまや、「自我はある(我あり)」は、「AはAである」の確実性に制約されるのではなく、より高次の何ものにも基礎づけられていない、自我の純粹活動性によってその確実性が示されるに至る。ここに、自我の自己同一性の「事実」のみを見る第五項までの立場からの、自我の自己定立の働き(「事行」)を見る第六項の立場への転回が認められる<sup>13</sup>。第六項とは、第五項に後続するものではあるが、まさに第一項へと転回していくことで、それまでの「知識学」の省察の歩みが辿り直されているのである。この場面で、抽象化的反省に対して、転回(歩み戻り)を経たフィヒテの〈方法〉として美濃部によって認められたのが「知的直観」の働きである。

「知的直観 *intellektuelle Anschauung*」とは、活動を活動のままに捉え、そのようにして自己を見出す直接的意識である<sup>14</sup>。なるほど、この第六項で「知的直観」という語そのものは使用されてはいない。しかしながら、事実としての「自我はある(我あり)」に直結した自己定立的活動を可能にするものとして、美濃部はここに「知的直観」への〈方法〉の転回を認めている。つまり「事行」における「事」と「行」の統一根拠に、「知的直観」という直接的意識が関与している。他方で、反省によって確証される「AはAである」の端的な確実性によって開始された第五項までの道においては、「自我はある(我あり)」という経験的意識の「事実」が確実なものと確証された。この道で採られていた方法が、抽象化的反省である。ラテン語の「*flectere* 曲げる、曲がる」に由来する「反省 *Reflexion*」は、接頭辞「*re-*」が再帰的な意味を加えているように、自己知覚(自己の像を見ること)を媒介とした、自己を主題化する能力を表している。したがって第五項までの知識学の歩みは、自己性の意識の始まりを示している。しかしながら、そもそもいかにしてこのような第六項における叙述は可能なのだろうか。このようにフィヒテの哲学的省察の歩みが転回していること、そしてそれが彼の叙述の変化のうちに現れていることにこそ、まさに超越論的反省から知的直観への〈方法〉の転回を認められるのだ。知識学におけるフィヒテの具体的な哲学的省察の歩みは、ここで歩み戻りという転回を経験している。

## 5.4 『C草稿』における現象学的〈方法〉の転回

### 5.4.1 現象学的〈方法〉としての「内的意識」

以上のような、活動性の自己直観としてのフィヒテの「知的直観」という〈方法〉を、ここでフッサールの「内的意識」の働きのうちに確認する。まずもって注記されねばならないのは、「内的意識」はフッサールによって、「エポケー」、「還元」や、「脱構築」、「再構成」といった現象学の〈方法〉概念として提示されているわけではないということだ。ここで我々は、フッサールの「内的意識」を、「反省」の次の段階に設定されるべき現象学的〈方法〉として解釈していこうと思う。こうした我々の解釈は、以下の立場に基づいている。それは、フッサールの「内的意識」は、内的時間意識の分析の遂行のさなかで、意識の受動性という〈事象〉のうちへと巻き込まれた現象学的〈方法〉に付された名前であるというものである。我々が「内的意識」を現象学的〈方法〉として扱うのも、「反省」とは異なる仕方意識の受動的な経験を捉えているその特殊な能力を尊重するからである。これこそ、フィヒテの「知的直観」や、西田が

「純粹経験」を捉えている際の「自覚」の立場に他ならない。こうした「反省」とは異なる現象学的〈方法〉として、我々が「内的意識」を扱うのも、自己の活動的な体験そのものを捉える働きがそこに確認されるからである。以上の点を、本節の考察を開始するに際して、強調しておきたい。

それでは、フッサールの「内的意識」にみられる、「反省」とは異なる独自の経験構造を取り出してみよう。ブレンターノによって、超越の対象に関係する「外的知覚」に対して、十全的に明証的な意識とされた「内的知覚」の伝統を引き継ぐフッサールの「内的意識」は、顕在的な体験の付随的意識として『論研』でまず提示される (XIX/2, S.365)。その際に「内的意識」は、体験に付随しつつ、この体験を内的に知覚している。つまりフッサールによって提示された「内的意識」とは、体験そのものを体験することであり、しかも体験が体験しているさなかで (体験に付随して)、この「体験が作動していること」を体験することである (ebd.)。そしてこうした「内的意識」が体験を意識する仕方がフッサールによって、「内的知覚/十全的知覚」 (ebd.) と名づけられる。つまり「内的意識」は自己の体験に随伴しつつ、この自己の体験を「内的かつ十全的に」知覚しているのだ。このようにまずもって、「内的意識」は自己の体験の作動性への気づきとして、そして「内的知覚」はその際の気づきを、十全的に明証的な体験として特徴づけている。

また、「内的意識」概念を探究する際、「内在的意識/知覚」との相違にも注意が必要である。以下に引用する『時間講義』と『ベルナウ草稿』での叙述から、内在的与件を相関者として有し、みずからもこうした内在的時間性に属する意識である「内在的意識」に対して、「内的意識」はその相関者として内在的存在者を持たず、またみずからも内在的存在者ではなく、内在的時間的存在者を構成する位相を自らの相関者として持つことが理解される<sup>15</sup>。つまり、「内的意識」の対象は端的に「体験」である (XXXIII, S.318f.)

「それゆえ、原的な内的意識としての、内在的な音についての意識が、内在的時間性を持ちえないのに対して、内在的音についての準現在化する意識 (前者に応じて変化した意味で、音の内的意識についての準現在化する意識) は、内在的時間性に内属する内在的客観である」 (X, S.96)

「ここで次のことに注意すべきである。それは内的意識が、(音の与件や、持続する喜び、苦しみ、持続する諸経過と名づけられる諸判断のように) 持続する内在的諸与件を相関者として有するのではなく、これら諸統一を構成する諸位相を相関者として有することである」 (X, S.118)

そもそも「内在的」とは、『イデー』Iにおいては、時間の形式において十全的に所与された統一的对象との関連を表現する意識領域のことであった。その限りで、「原流れにおいて、全ての内在的対象、また作用も内在的対象として、根源的に構成されるべき」 (XXXIII, S.107f.) なのだ。対するにこの内在的時間の形式や契機そのものは「内的意識」に属することになる (XXXIII, S.109)。すなわち、「内的意識」という意識の契機として、そのつどの内在的与件の区間に、こうした内在的与件を構成する「内在的意識」が対応している。現象学的に言えば、そのつどの意識流の区間に与えられた音の内在的与件を、その区間に対応した「内在的意識」が志向的对象として構成することで、知覚が成立するのである。「内的意識」は、いわばノエシスによる内在的構成という「反省」とは異なる仕方で、体験する意識として理解される。我々はここで、こうした「内的意識」を、現象学的「反省」からの転回を経た、現象学者がとる〈方法〉として理解したい。「内的意識」そのものを再び「反省作用」として理解しても、それは「生ける現在」を謎として更に虚飾させるだけであり、その輝きも、解かれるべき「反省」による

悪しき無限反復という見かけの問題によって彩られる。この「内的意識」を現象学的〈方法〉としていかに捉えるのか。ここにこそ、「反省」という「哲学すること」の純粹活動性の自己直観としてのフィヒテの「知的直観」の働きが認められうるだろう。「反省」の遂行のさなかで、「反省」という哲学者の行為そのものに感触していること、そのことにフッサールが用いた概念をあてはめるならば、この「内的意識」の働きこそふさわしいと言える<sup>16</sup>。

#### 5.4.2 『C草稿』における「時間化」の問題

それでは、「内的意識」という〈方法〉を携えることで、「反省」の遂行のさなかで感触されている「生ける現在」は、いかにして語られうるのだろうか。まずもってこうした「現在」は、『時間講義』や『受動的綜合』においてそうであったように、時間地平上における現在の内的構造として理解することはできない。なぜなら、こうした「現在」の構造は、すでに時間地平上で繰り広げられる内在的出来事の反省的分析を通じて露呈されたものだからである。それでは、「内的意識」という〈方法〉を用いた「現在」の語りはどのようなようになるのか。それは、「時間化 *Zeitigung*」という出来事をめぐる語りになる。しかしながら「時間化」という出来事それじたいについての語りは、両義的な側面を示さざるをえない。もとより「時間化」という出来事は、その出来事が生じるさなかで、その行為の遂行のさなかで語られるならば、「時間化する時間化 *Zeitigende Zeitigung*」と表現され、時間化し終わった段階で語られるのならば、「時間化した時間化 *Gezeitigte Zeitigung*」と表現される(XV, S.584)。このように、「時間化」という出来事は、フッサールにおいて両義的な語り方を許容する。もとより、「時間化」という〈事象〉に認められるこの両義性は、〈事象〉の制約性によって我々の自覚にもたらされた〈方法〉の相違に応じて示されたものに過ぎない。「時間化」という出来事の内部から、「時間化しつつある」という行為の内部観測的な語りは、その行為の遂行に伴って語られる。ドイツ語の *zeitigende Zeitigung* に端的に現れているように、*Zeitigung* という出来事に、*zeitigend* という作動しつつある行為の側面が伴っている。こうしたことからフッサールは『C草稿』で、内在的時間対象性の構成的分析に配置される「時間客観化 *Verzeitigung*」と、超越論的エゴの第一の超越である「原時間化 *Urzeitigung*」と、「時間化」をさらに詳細に区分したのだ。そして、超越論的エゴの第一の超越という行為である「原時間化」、「原流れる時間化の絶えることのない統一」(Mat.VIII, S.3)において、「生ける現在」への語りの試みが追及されることになる。ここで、こうした事情を説明するフッサール自身の叙述、ならびにそれらと同様のフィンの叙述を確認してみよう。

「生ける現在のうちで私はこの現在へと還元(脱構築)を施しつつ、世界の先所与性を生ける現在の先所与性として有する。…(中略)…。しかしその際、次のことは区別されねばならない。1)原生き生きと流れる時間化。そこにおいて、事物の『現出様式』、知覚の周域などが、不明瞭な先-指示と後-指示の地平を伴って内在的に時間客観化 *verzeitigen* されている。2)そしてこうして時間化された諸現出の内在的共在性と継続性、ないし全体における世界の全現出の体験流」(Mat.VIII, S.50)

「最も根源的な根源性における自我は時間のうちにはいない。自我はここでは、原様相的な生ける現在として、絶えず時間化しつつ、時間化される現在である」(Mat.VIII, S.197)

「自我の自己構成は極の構成ではない。自我は原初的には、体験の極(『超越論的統覚』)ではまったくない。むしろ極という性格は、時間それじしんが恒常的に居合わせていることのうちに基づいている。恒常的に自己時間化する時間が自我である。しかしながら、時間の時間化は状態措置である」(Z-VII, XXII/7a. zit von BRUZINA[1989])



現出へともたらされたものは、原生き生きと流れる生のうちで意識されて存在する対象であり、こうした生そのものは現出へともたらされることはない (Mat.VIII, S.69)。生は、それが意識された内在的存在者として「現象」へともたらされたならば、それは生き抜かれている生ではもはやない。「生ける現在」という生は、時間地平上の現在ではない。そのような現在は、もはや生き抜かれてはいない現在である。したがって『C 草稿』における「生ける現在」としての生の探究は、現象学者の行為の現象学的分析である「現象学する自我」の問題として提示されるだろう。そこでは生は、なによりも「生ける現在」そのこととしての、「現象学する」という行為を遂行しつつある哲学的思惟の活動性に冠せられる<sup>17</sup>。

### 5.4.3 『C 草稿』における「現象学する自我」の問題

現象学者は、「現象学すること」という自らの経験において、還元の遂行を通して、それ以前に生きられていた素朴な自らの生を「自然的態度」として反省的に主題化している。しかしそれだけにとどまらず、「現象学すること」の行為のさなかで、現象学的行為、つまり「反省」を遂行する者としての自己の生をも、その多次元的構造を通じて取り出している。前者が「素朴性の克服」と呼ばれる一般的な操作であり、後者の素朴性は、「超越論的素朴性」とフッサールによって名づけられた、現象学内部での素朴性の克服によって顕かになった超越論的生を示している (XXXIV, S.299)。「素朴に獲得された超越論的自我は、それ自身再び、超越論的還元を被らねばならない」(XXXIV, S.300, Anm.) のだ。『C 草稿』における「現象学する自我」の問題とはしたがって、構成 - 被構成の関係のもとで捉えられた、能動的に構成する絶対的主観性、自我としての「現象学する自我」の問題ではなく、ただただこうした、現象学的行為のさなかでこの行為そのものに触れている経験を主題化しようとした試みなのだ。以下にフッサールの叙述を引用することで、この点をここで強調しておこう。

「存在者に対峙する自我への問いは、人間的人格の問いではなく、むしろ、恒常的に生き生きと作動する動機連関における、原主観性の動機であるような人格への問いである」(Mat.VIII, S.16)

こうした「現象学する自我」の問題の探究に際して、フッサール全集 15 巻に収録された、「或る夜の対話」草稿 (XV, Nr.33) が非常に重要なテキストになっている。というのも同テキストには、『第六省察』をめぐってフィンクと交わされた議論の影響が色濃く表れているからである。1929 年 10 月からフッサールの共同思索者となっていたフィンクは、その三年後の 1932 年 10 月に、「現象学の自己批判」の分析である『第六デカルト的省察』の執筆を終わらせている。そしてその直後からフッサールは『第六デカルト的省察』に取り組み、翌 1933 年夏、フッサールは二度目の『第六デカルト的省察』構想の研究に取り組む中で、1933 年 6 月 22 日に、この「或る夜の対話」草稿が作成される。こうした時系列的関係からも明らかのように、「或る夜の対話」草稿は、フッサールの後期現象学的思惟に対するフィンクの影響が端的に示されることになった。

同草稿ではまずもって、知覚的世界におけるキネステーゼを通じた構成的分析の実行 (XV, S.580ff.)、そして母子間における本能的連関における「子ども」の経験意味への問いが提示された後 (XV, S.582f.)、自己の内在への超越論的 - 現象学的転回がフッサールによって図られる (XV, S.583)。こうした転回、我々が経験したような現象学的〈方法〉の転回は当然のことながら、時間様相についての語りをもはや許容するものではない (XV, S.584)。ここでフッサールは、時間様相の現在から区別された「生ける現在」を、「絶対的超越論的自我の絶対的に流れる本源的生命」(ebd.) と名づける。

「流れることが原時間化であり、超越論的分析とは、含蓄された時間化された時間化と時間化する時間化として、含蓄された発生として、反省しつつ分析する自我に対して見いだされた含蓄を展開することである。この自我は、流れることのうちに自らの先存在を有し、『私はできる』という己の可能的なものを有し、繰り返し同一化することができ、含蓄されたものである様々な段階の存在者をすでにして際立たせることができる」(ebd.)

ここから問いは、反省しつつ分析する自我によるこうした自己の先存在の把握可能性へと向けられる。もちろん反省によって流れることを捕まえることは、すでにして同一化作用であつて、再想起する体験へと巻き込まれることになる。こうした内在の超越論的転回を経て取り出される、いわゆる反省のパラドクスの状況を目の前にして、フッサールが行うのが素朴性の克服である(S.585)。当然のことながらこの段階での素朴性の克服は、還元の端緒において起こる自然的態度の素朴性の克服とは区別される。フッサールの言葉を借りれば、先の「超越論的素朴性」の克服であり、そのための「最後の還元」(ebd.)である。ここで行われる還元は、具体的には現象学者の視線を「絶対的本源的生命、本源的我 - あり、流れること、原受動的に流れること、我 - 行う、我 - 同一化する」(ebd.)という自己の活動性へと向け変えることである。つまり、反省する行為そのものへと現象学的視を転回させる。ここで、フッサールによって現象学的方法である「反省」からの転回が明確に示されている。その際、「現象学すること」が現象学の〈事象そのもの〉としてフッサールによって見られているのであるが、残念ながらフッサールはこうした「現象学すること」をすぐさま、事実的回顧という事実的行為として解釈してしまう(ebd.)。ここでフッサールが犯した間違いは、現象学の遂行のさなかで生じた、現象学の〈事象〉そのものの運動に巻き込まれつつある現象学的行為と、事実的な現象学的行為を同一視したことである(XV, S.586)。むしろ、現象学において現象学的行為、「現象学する自我」を「自覚」という仕方でも知ること、つまり現象学そのものへと批判的視を向け変えること(現象学の自己批判)は、「現象学すること」という超越論的な事実性についての自己批判を導く(Vgl. Mat.VIII, S.18)。以下に引用する『C草稿』の叙述には、こうした超越論的事実性として、純粹活動性としての「生」の場面が端的に指示されている<sup>18</sup>。

「その際私は、世界的なものと、総体性における世界を、その何と如何において私に存在妥当をもたらすような私の主観性へと反省を遂行する[-ここでフッサールは反省という言葉を使用しているが、実際にフッサールが用いている能力は反省ではないことに注意されたい-]。私はこの主観性を、こうした反省を遂行するものとして知り、私自身を世界内部的な主観性として、しかも認識主観として知る。このように遡及的に問いつつ私は、私の具体的現在に、絶対的『生』に至り、したがって最終的に、遡及的に問う私の行為に至り、その具体的に構成する『連関』において超越論的に振る舞う者という反省することそれじたいに至る」(Mat.VIII, S.343 傍点強調引用者)

以上のように、『C草稿』における「生ける現在」としての「生」の分析は、「反省」という現象学的行為の場面において、「現象学すること」の感触を通じて知られた純粹活動性の具体的分析に他ならない<sup>19</sup>。第七章で確認するが、『C草稿』でフッサールは、「現象学する」という現象学的行為の活動性への自己直観を「経験する」という動詞で表現している。フィヒテでは「知的直観」と名づけられた、この「感触する」という活動の自己直観の働きに、〈方法〉として理解された限りでの「内的意識」を我々は認める。そしてこの「感触」という現象学的行為の活動性の自己直観の場面において、超越論的な立場にある現象学者の「経験する」出来事に、フッサールの〈超越論的経験〉の場面を設定する。

## 5.5 結び

本章で我々は、「反省」からの転回を経験した〈方法〉として、フッサールの「内的意識」を彫琢してきた。当然のことながらこうした解釈は、フッサール自身が行っていたわけではなく、我々が本章での分析展開に即して行ったものである。『C草稿』における「感触する」という現象学者の「経験」に端的に示される、活動性の自己直観の働きは、フィンクやヘルトも示唆しているように、フィヒテの「知的直観」やヘーゲルの「思弁」という〈方法〉と類似の働きを示す。あるいは西田幾多郎の「純粹経験」を捉える働きである「自覚」とも類似した働きを示すだろう<sup>20</sup>。いずれにせよ我々の目論見は、活動性を自己直観する経験の場面に、フッサールの〈超越論的経験〉の場面を設定することである。我々は「反省」という〈方法〉から「内的意識」への転回を試みたが、実はこうした〈方法〉の転回はフッサールの叙述のうちに繰り返し立ち現れていたものでもある。そこでは、フッサールが実際に行った分析と、行おうとした分析の相違として、こうした〈方法〉の転回が焙り出されるように示されている。いわば、フッサールが見ていた〈事象〉と、彼が実際に実行した現象学的〈方法〉との乖離が、一方では行おうとしていた〈事象〉開示に対する〈方法〉の無力さとして、そして他方では、できてしまった〈事象〉開示に対する〈方法〉の無自覚さとして、フッサールの叙述のうちに残されているのだ。

以上、フィヒテの『基礎』において、抽象化的反省から「知的直観」へと、彼が「知識学」において用いていた〈方法〉それじたいが転回する場面を手引きとして、『C草稿』においてフッサールの〈方法〉が「反省」から活動性の自己直観へと転回する場面を確認してきた。ここで注意すべきは、フィヒテの「知的直観」はこうした活動性の自己直観という働きの他に、哲学的思惟の自己根拠づけという役割も担わされていることである。哲学者の〈方法〉は、自己の知という活動性に気づくだけでなく、こうした知の活動性そのものの実在性を自ら根拠づけてもいるのだ。我々はしたがって次章で、「知的直観」の後者の働きに対応した現象学的〈方法〉を補完することになる。

## 注

1 当然のことながら、フッサールのその後の思惟の展開、特に1930年代の彼の現象学的思惟のうちには、こうした形式的な方法が用いられているわけではない点に注意されたい。本論はこうしたフッサールの立場変遷に、現象学的〈方法〉の転回を認めるのであり、したがって、転回を経た後のフッサールの後期現象学的思惟を發生的現象学と同一視する立場からも慎重に距離を置きたいと思う。

2 こうした「操作概念」にかんしてはFINK[1976]を参照。フィンクの述べる「操作概念」とは、哲学的思惟が基づいている「一つの哲学の影」(FINK[1976], S.186)である。この「影」とは「関心」そのものであり、「関心」を通じて主題へと向かう際に、この「関心」そのものは主題の中には存在せず、「それは視ることの媒体であるゆえ、視られていない」(FINK[1976], S.189f.)。またフィンクは、フッサールの超越論的主観性を根拠とした世界分析に含まれている前提性、つまり知覚することが「事態」に対応しているという前提性を、「操作的影」と名づけている(FIN[1976], S.320)。

3 したがって、『受動的綜合』において意識が「生成」と言われるのも、客観性の構成層の「生成」という意味としてである(XI, S.218f.)。

4 詳述すれば、同書におけるヘルトの「生ける現在」の謎の解決の立場は一定ではない。彼は他方で、現象学者の〈方法〉の転回の必要性も確信している。Vgl.「それゆえ、機能現在には知覚されえない。それにもかかわらず、自我は厳密に言えば表現不可能な仕方、自分自身の現在に気づいている[inne sein]。自我は己の自我の〈作動すること〉の『現』『に関して』知っているのだ」(HELD[1966], S.146 傍点強調引用者)。「超越論的な自己経験とは、時間化を注視すること、ないし、時間化をともに遂行することである」(ebd., S.152 傍点強調引

用者)。引用文中における「気づき *inne sein*」こそ、フィンクの「自覚」に他ならない。また、後者の引用文においては、「超越論的なものの経験」としての現象学的〈超越論的〉が端的に表現されている。

5 周知のように、「流れること」と「流れ」はフッサールにおいて、以下のように区別されている。動詞の名詞化である「流れること」は、原受動的出来事としての流れの生起を表現しており、この「流れること」それじたいに自我は関与していない。つまり、我々が第一章で区別した受動性のうち、流れの受動性（原受動性）にあたる〈事象〉である。これに対して「流れ」は、この「流れること」のうちで時間化し、時間様態を備えた延長を表現している（XV, S.584）。したがって「流れ」は、「流れること」を前提に時間化され、構成された出来事の表現である。

6 Vgl. 「反省の遂行のさなかで、反省によって捉えられた自我と、遂行者の匿名的な自我という自我分裂と自我の再同一化のうちで、私はこの私を、『原極』として、根源的に作動する自我として特徴づける」(Mat.VIII, S.2) この「原極」と名づけられた根源的に活動する自我が、「原自我」、「原エゴ」である (Mat.VIII, S.197)。

7 山口のヘルト批判は時間化解釈に関係する。彼によれば、「絶対的なものは絶対的時間化に他ならない」(XV, S.670) が、「生ける現在」の「立ちとどまること」と「流れること」という逆説的事態こそ、絶対的時間化にほかならないとする。このような「生ける現在」の「立ちとどまること」と「流れること」を超越論的に制約しているのが衝動志向性の働きであり (XV, S. 595)、ヘルトの「自我の自己分裂と自己同一化」は非現象学的な構築であると批判する (山口[2005], S.275, und S.305)。

8 当然のことながら「生命の現象学」においては、能動的自我としての絶対的エゴが、時間化の彼方でこうした時間化を遂行している、フッサールが言う意味で「悪しき形而上学」的構築の立場とはまるで異なる。「生命の現象学」はむしろ自我論的問題構制として理解されるのではなく、生命が自己差異化しつつ現出の条件性を形成している「現出論」の問題として理解されるべきである。こうした生命の自己差異化を我々はフッサールの「モノ化」のうちに確認するだろう (第八章)。

9 Vgl. 「流れる生ける現在は、『連続的に』流れる - 存在である。とはいえ相互的な - 存在における存在ではない。それは、空間時間的 (世界空間的) 存在における存在ではなく、『内在的時間的』延長存在における存在ではないゆえに、相互存在における存在ではない」(Ms.C3, 4a. Zit von KORTOOMS[2002])。

10 「反省」という現象学的〈方法〉からの転回にかんして、〈転回〉を経験した〈方法〉の前史として、ヘルトはフィヒテの「事行」を指摘し (HELD[1966], S.170)、また、フィンクは「知的直観」を指摘している (VI.CM/1, S.86, Anm.)。

11 こうした、実践的な行為の作動の調整能力は、河本によって、システムの作動の機構として定式化可能になった (河本[2006])。現象学の用語で言えば、こうした調整能力は、ノエシスをつくる過程での内感として取り出すことは可能であろう。フッサールは明らかに、こうした能力を用いて「現象学していた」のであり、この点に、「反省」を根本的方法として記述にもたらされたフッサール現象学と、実行されていたフッサール現象学との乖離が認められる。もちろん、本章で我々が方法概念として性格づける「内的意識」は、後者のフッサール現象学に関係する。

12 以下、フィヒテの『基礎』からの引用は、Ferix Meiner 社の哲学文庫版 (第四版、1997年、Hamuburg) を使用し、頁数のみを示す。

13 Vgl. 「前者は超越論的反省の立場である。超越論的反省は、根拠づけられたものから根拠づけるものへと反省をすすめ、根源的事実に到達する。しかし、それは、事実を越えて事実の生成を洞察することはできない。この洞察を遂行しうるのは、ただ知的直観のみである」(美濃部[1995], S.95)

14 第一原則「自我は、根源的、端的に、自己自身の存在を定立する」には、自我の対自性の表現である知的直観、「私は、必然的に私に対してある」という特徴が含まれていないことを、美濃部は指摘している (美濃部[1995], S96f.)。

15 「内的意識/知覚」と「原意識」がフッサールによって区別されていたのか、それとも同じものとして考えられていたのかをフッサールの叙述そのものから確定することはできない。例えば、以下の引用箇所を読むと、両者は同一のものとしても理解できる。「しかしながらすでに見たように、反省と把持は、根源的に構成された内在的与件の印象的な『内的意識』を前提しており、そしてこの『内的意識』はそのつどの原印象と具体的に合一しており、それらから切り離しえない。『内的意識』をも『知覚』と呼ぶのなら、我々は実際ここで、知覚と知覚されたものの厳密な同時性を有することになる」(X, S.110f.)。「こうした (コギトの形式を有する) 知覚に先んじて、こうした形式を有していない『内的意識』を我々は持っている。そしてこの内的意識には、理念的な可能性としての内的再生産が対応しており、この内的再生産のうちで以前の作用が再生産的に再び意識され、そのようにして反省的再想起の対象となりうるのだ」(IV, S.118)。また、『論研』第六研究では、判断の實在的構成要素を獲得するための「反省」として、「内的知覚」が提示されている (XIX/2, S.668f.)。そこでは「反省」は、現象学的体験が対象化されることに等しく、これが内的に知覚されると表現されている。こうした「反省」によって対象化された内容のうち、一般化されるべき諸規定がリアルに与えられているというのが、第六研究での「内的知覚」の働きである。フッサールの「原意識」概念の体系的かつ詳細な規定にかんしては、山口[2005]の256頁以下を参照。そこでは、充実化され直観へ至った意識において、生ける現在内部での近接覚起における直観化にとどまり、記憶にとどまることのない原意識 (I) と、能動的志向性の充実によつ



で直観へともたらされる意識に際しての随伴意識が原意識(II)として区別されている。両者の区別に関係しているのが、先構成と構成の前者から後者への基づけ関係である (ebd.)。

16 「反省」と「内的意識」の関係については、以下を参照。「反省と把持は、根源的に構成された内在的与件の印象的な〈内的意識〉を前提しており、この意識はそのつどの原印象と具体的に合一していて、それらと切り離すことはできない」(X, S.110)。「したがって、反省が向けられる以前の体験の存在と、現象としてのそれらの存在とを区別しなければならない」(X, S.129)

17 Vgl.「自我の原流れは、意識所与された作用の有体性における現在のものの背景客観ではない。」(XXXIII, S.251)

18 こうした純粹活動性、ノエシ的な自己を、具体的な生への到達として理解するフッサールの以下の叙述を参照。「ノエシ的な自己への反省によって、構成的時間化の原領圏を見出す。超越論的自我の超越論的に構成する生は、存在するものとして措定可能な全てのものが含まれる、最終的に具体的なものである」(XV, S.105)

19 ここから、地平に包括された現在のエゴとしての「我あり」の必証的明証性から、存在一般を可能にする普遍的超越論的アプリアリへの還元がフッサールによって説かれることになる (Vgl.XV, S.192)。

20 板橋によると、『善の研究』での「自覚」の探究が引き継がれた『自覚における直観と反省』(1917年)で、「自覚」が最も直接的で具体的な経験としての「絶対自由の意志」の活動とされ、実在体系解明の論理の探究とともに、こうした論理を表明する「哲学的思惟」の妥当性が考察されている(板橋[2004], 第三章参照)。板橋が西田の「批評哲学の立場」とするの、対象を構成する意識それじたいを対象にするような、意識自身の「自覚」の立場であり、ここに板橋が認めるのも、実践的な行為、活動としての「意志的自覚」の立場である。こうした実践的な行為への気づきである「自覚」の立場を通じて、「批評哲学の立場」そのものの客観的妥当性が方法論的に根拠づけられることになる。板橋の最終的な立場は、西田後期の場所的論理(意識による客観的知識の構成と、実在の自己顕現とが絶対的否定性を介して同一のことであるという立場)を、〈意識すること〉の内在論とみなし、しかしそれを認識論とみなすのではなく、場所的論理じたいが、哲学的論理の方法論的な根拠づけとなるものとみなすものである。本論で試みるフッサールにおける〈超越論的経験〉も、こうした西田の場所的論理と同一の役割を生に対して有している。

## 第六章

## 「現象学の自己批判」の方法的意義

## ——哲学的思惟の実在性に向けて——

## 6.1 哲学的思惟の自己根拠づけとしての「知的直観」

「事行」の統一根拠として活動性を自己直観する働きを、フィヒテは「知的直観」と名づけた。それは「反省」という哲学の〈方法〉を遂行することのうちで、こうした〈方法〉を遂行すること、それじたいである哲学的思惟の活動性への気づきの際に働いている、哲学者の能力を表している。本章で問題にしたいのは、こうした「知的直観」のもう一つの役割、つまり、自らを記述する哲学的思惟の客観的妥当性（実在性）の根拠づけとしての役割である<sup>1</sup>。フィヒテの「知的直観」には、「事行」の統一根拠としての活動性の自己直観という働きと同時に、哲学的思惟の実在性の根拠づけの役割が担わされている。ここに、「知識学」の体系に対する、哲学的〈方法〉としての「知的直観」の十全的な規定が認められる。『基礎』第一命題導出における思惟の歩みは、哲学的思惟としての知識学の転回点を示していたが、その際に「知的直観」は、自己の活動性に、したがって「知識学」を遂行するという行為を自己直観している。「哲学する」行為そのものの自己直観が「知的直観」の働きに含まれることから、ここに「哲学する」という自己の活動性の直観を通じてその客観的妥当性が保証されることによって、哲学的思惟の実在性の根拠づけの可能性が示されることになる。

哲学的思惟の実在性の根拠づけとしての「知的直観」の働きを、フィヒテの「知識学」の体系にまずは確認してみる。『知識学への第二序論』（1797年）では、「汝自身に注目せよ *Merke auf dich selbst*」（5）<sup>2</sup>という「第一序論」での要求のもと自己思惟が哲学者に要請され、続く「第二序論」で、哲学者の自己思惟によって見られた自我と、自我が自己自身へと還帰していく働きが同一の概念として捉えられることが述べられる（42）<sup>3</sup>。ここから哲学者は、この自我の自己内還帰という作用によって推論を行っていることが判明する。しかしながらその際に遂行されている哲学者の推論が任意の作用であり、哲学者の行為のこうした任意性によって哲学の体系全体が築かれるとするならば、その哲学は一種の虚妄ではないかという疑念が生じる。こうした疑念に対してフィヒテが述べるのが、哲学者の作用が、哲学者によって観察される自我にとって必然的かつ根源的であるという「意識の事実」（45ff.）である。ここで哲学者が「意識の事実」として見出すものこそ、「知的直観」である（43）。先章で確認したように、フィヒテの「知的直観」は、『基礎』では行為することが行為することのさなかで、この行為することそれじたいに関係するという仕方、自己自身を直接的に知る意識の働きであった。しかしながら哲学者に要求される自己思惟と、こうした活動性の自己直観としての「知的直観」は同じ働きではない。哲学者の自己思惟は、それが自我概念を対象とする限りで、根源的に行為する自我の自己直観としての「知的直観」を必要としているからだ。すなわち、哲学者には「知的直観」という自己の活動性への直観を通じて、自己思惟の実在性の根拠づけが要請されているのだ。

さらに『新方法』（1796-99年）では、自我の根源的行為が「自己限定」（47）<sup>4</sup>と表現されている。ここで注意せねばならないのは、この限定される自我は、『基礎』における定立の目的としての自我ではなく、実践的自我の自己限定であるということだ。つまり、自己自身を知る

知性としての自我が、自らがなすところの実践的行為を限定されたものとして直観している。換言すれば、実践的自我が自己限定することで、知性が自己直観できるのだ。ここに、『基礎』の定立性とは異なる、『新方法』における実践的自我の自己限定がフィヒテによって表明される。

「知的直観」を、自らの行為を自己限定する実践的自我の自己直観として概念把握する限りで、哲学的思惟は哲学者の任意の作用ではもはやなく、自我の根源的行為である「知的直観」にとって必要不可欠なものとなる(133f)。中川は、「汝自身に注目せよ」という哲学の第一の要求が哲学者に求めるのは、『基礎』におけるような単なる行為の直観としての「知的直観」ではなく、この「知的直観」を概念把握することとしての哲学的思惟であると明確に示している(中川[2004], S.69)。哲学者は「知的直観」を、「現に存在する我々の限定性の直観」として概念把握することで、実践的自我を自己限定へと促すのだ。

フィヒテの『基礎』のうちに、「抽象化的反省」という哲学者の〈方法〉から、活動する自己直観としての「知的直観」という哲学者の〈方法〉への転回がみられた。哲学者たちが自らの知的活動である「反省」へと歩み戻る際、彼らが暗黙のうちに用いていた哲学的〈方法〉が行為の自己直観としての「知的直観」であった。そしてこの「知的直観」はまた、哲学者の自己思惟として、その実在性の根拠づけとしても働いていることが、フィヒテの『新方法』のうちに確認される。以上のような、フィヒテの「知識学」の体系における、哲学者の実践的行為としての哲学的思惟の自己直観である「知的直観」、そしてまた同時にその実在性の根拠づけでもある「知的直観」という哲学者の〈方法〉を、我々は『C 草稿』の実践哲学的読解を通じて、フッサールの「内的意識」概念のうちに見出す可能性を示した。その際に「内的意識」は、現象学の探究野における意識現象という〈事象〉としてではなく、現象学の〈方法〉概念として我々によって解釈された。その理解とは、「内的意識」とは、「生ける現在」という発生的現象学の分析の進展によって深化した〈事象〉によって要請されてきた、現象学者が「反省」から転回させた〈方法〉である、というものだった。ここで生じた〈方法〉の転回は、「還元」によって着手された構成的分析によって一歩ずつ露呈されてきた〈事象〉によって促され続けてきたものである。したがって、静態的現象学から発生的現象学へと〈方法〉が転回した際には、超越論的領野内部で行使されている現象学的「反省」という〈方法〉のいわば地平的運動から垂直的運動への転換が行われたのに対して、ここでの〈方法〉はこうした「反省」という〈方法〉の同一地平内部からの転回を経験している限りで、「還元」行使以降の現象学において生じた根本的な現象学的〈方法〉の転回であると言える。

## 6.2 フッサールによる「現象学の自己批判」の試み

それでは、こうした活動性の自己直観という「知的直観」としての「内的意識」に対して、哲学的思惟の実在性の根拠づけの役割は、現象学のいかなる〈方法〉に担われているのか。フッサールの「内的意識」の働きは、フィヒテの「知的直観」のそれに比して、一面的なものである。フィヒテの「知的直観」は、活動性の自己直観の働きと同時に、哲学的思惟の実在性の根拠づけとしての働きも担っていた。ところがフッサールの「内的意識」には後者の役割が担われてはいない。「内的意識」はあくまで「反省」の働きとは異なる仕方、この「反省」という哲学的知の活動性を直観する働きとしてフッサールに認められたものである。現象学において後者の役割、すなわち現象学的思惟の実在性の根拠づけの役割を担うものこそ、「現象学の自己批判」の立場である。本章では、フッサールによって試みられた「現象学の自己批判」の立場の射程を見極めることを通じて、フランクの『第六省察』のうちに、現象学内部での〈方法〉の転回を経た知の自己変遷の契機を探り、現象学的思惟の実在性の根拠づけとしての「現

象学の自己批判」の立場を補完しようと思う。そして、活動の自己直観としてのフッサールの「内的意識」という〈方法〉と、現象学的思惟の実在性の根拠づけとしてのフインクの「現象学の自己批判」という〈方法〉、この両〈方法〉を連携させることで、「超越論的なものの経験」としての現象学者の超越論的生における経験を、〈超越論的经验〉として主題化する基盤が形成されたことになる。

### 6.2.1 繰り返される素朴性の克服

現象学の体系内部での知の自己変遷は、〈事象〉の深化に伴って、こうした〈事象〉の運動に〈方法〉が巻き込まれる仕方で、現象学の自己批判的分析のうちに現れている。「現象学の自己批判」はフッサールにおいてすでに、1920年代の講義でしばしば集中的に、そして繰り返し扱われてきた。当時のフッサールは現象学を、究極的な自己責任に基づく学として、厳密学としての使命を負うものと位置付けていた。そのような使命のもと、主観-客観の対立的構図を招来させる認識論的な二元論の立場をとる当時の懐疑主義的潮流に対して、デカルト者として知に確実な地盤を与えるため、「超越論的エポケー」(XXIV, S.187, I, §15)という戦略を彼は導入した。こうしたエポケーを通じて、「還元」を実施する地盤が確保され、「現れ」の最終的な基盤としての超越論的主観性へと現象学者は導かれることになる(III/1, S.63)。フッサールはその際、「還元」によって克服されるべき「素朴性」として、「自然的態度」を批判的に主題化する。こうした自明的に生きられ、普段は反省されることのない「生」においては、主観がその対象へと直進的に没入して生きられている。この「生」そのものを脱力化させることで、「自然的態度」と「現象学的態度」とに変容させる〈方法〉がエポケーである。ここでは、「自然的態度」が現象学的分析の主題になっており、「現象学的態度」にある者、現象学的な自我が「無関心な Zuschauer」としてこうした分析を注視している関係構造が導かれる。これがフッサールの言う「一種の自我分裂」(I, S.37)である。

こうした現象学者の状況に当の現象学者自身が無自覚であることに、フッサールは更なる「素朴性」を見出していくことになる。これが「無関心な Zuschauer」の無自覚性という「超越論的素朴性」である。つまり、超越論的な態度である「現象学的態度」をとっている現象学する自我が、自らがあらゆる「現象」にとつての「原現象」であり、あらゆる妥当遂行の「原地盤」としてあることを露呈させていないという「素朴性」である(XXXIV, 299f.)。こうした「超越論的素朴性」が現象学者に自覚化されることで、それ以前の現象学が「第一段階の直進的な現象学」として主題化可能になる(XXXIV, S.176)。この「素朴性」の自覚化を経ることで、「現象学の自己批判」の立場において繰り返される〈方法〉である、「あらゆる活動を妨げることへと視を向け返す」(XV, S.585)「必証的還元」を発動させる準備が整う。こうした「超越論的素朴性」の自覚が、現象学的体系における「現象学の自己批判」への決定的な踏み出しになる(Vgl. LUFT[2002], S.135ff.)。

### 6.2.2 「必証的還元」と〈超越論的经验〉

したがって、フッサールにおいて「現象学の自己批判」はなによりも、「必証的還元」という〈方法〉によって実行されている。こうした〈方法〉の彫琢の背景としては、現象学的態度が有する「超越論的素朴性」の自覚化に促されて、20年代から現象学的体系への自己批判的分析を彼が繰り返していたことが挙げられる(Vgl. LUFT[2002], S.8)。またこうした展開は、10年代に繰り返された、明証性領域拡大化の試みに対して(Vgl. 田口[2000])、20年代はこうして肥大化した明証性領域を必証性へといったん「脱構築」しつつ制限し、そうした作業を通じて確立された「必証的明証性」を携えて「脱構築」以前の領域へと還帰する方向に即したものである(XXXV, S.119)。こうした明証性領域の確定仕方は、内的時間意識分析を通じて



整理されてきたものであり、そこでは原現在の内的構造（把持 - 原印象 - 予持）と、再想起 / 予期（準現在化）が、明証性領域の縮減 - 拡大の運動のうちで対立的に配置されている（XXXV, S.129）。ここにも〈方法〉と〈事象〉の相互制約性が現れており、「必証的に」明証的な経験領域を確定していく〈事象〉分析において、確定していく〈方法〉の妥当性が同時に問われることになる。こうした分析が行われているのが、1922/23年フライブルクでの冬学期講義『哲学入門』である。そこでは、「必証的明証性」領域の具体的な確定作業が、フッサールによって「必証的還元」と名づけられる。フッサール自身によってなされた定義によると、「必証的還元」とは、〈超越論的经验〉に与えられる明証的经验にかんして遂行される超越論的反省である。この「必証的還元」という〈方法〉は、超越論的な自己経験における必証的明証が及ぶ範囲の確定作業の後に遂行される、超越論的現象学の第二段階の学問的作業であり（I, §13）、その目的は、〈超越論的经验〉の批判的吟味を通じて、哲学する者としての私の具体的な超越論的主観性についての学問を設立することにある。

ここで注意すべきは、「必証的還元」という〈方法〉にかんして言われるフッサールの〈超越論的经验〉概念である。詳しくは次章で述べるが、この場合の〈超越論的经验〉とは、現象学的還元が遂行された後に露呈された、超越論的領野を意味している。こうした領野において生じる出来事は、内在的領野（内在的時間 - 空間）に起こる出来事として、超越論的な批判に付されることになる。したがって「必証的還元」の〈方法〉としての射程は、それが批判を行使している〈超越論的经验〉に端的に示されるように、「脱構築」を自らの作業の端緒とした超越論的反省であることは明らかだ。フッサールにおける「現象学の自己批判」の立場とはしたがって、明証性領域の縮減から再拡大化への道程において行使されている、原現在の内的構造への批判的分析なのだ。こうした立場には依然として、明証性に依拠した現象学的〈方法〉が、したがって現象学的視によって明証へともたらしめているという *Zuschauer* の働きが、無批判的に前提されている（LUFT[2002], S.17）。このフッサールの「現象学の自己批判」の立場に対して決定的な転回を見せるのが、フィンクの「現象学の自己批判」の立場である。ケルクホーフエンとともに言えば、超越論的经验の限界、ならびにその必証性への探究は、いまだ「現象学の自己批判」の立場を形成しているとは言い難い（KERCKHOVEN[1996], S.90f.）。

### 6.3 現象学的思惟の実在性の根拠づけとしての「現象学の自己批判」

1932年、フッサールの助手であったフィンクによって執筆された『第六省察』は、その副題「超越論的方法論の理念」が示すように、超越論的方法論（以下、方法論と略記）の理念の構想を『デカルト的省察』第五省察までの展開から動機づけることを目的としている。その際の課題が、「現象学的研究のうちで匿名的に作動している現象学的思惟の超越論的分析」（VI.CM/1, S.8f.）という、「現象学の自己批判」である。なるほど、このような現象学の自己批判のプログラムは、すでに第二省察において、内在的明証性に即した「超越論的经验」の露呈作業に続く、超越論的現象学の学問的作業の第二段階としてフッサールによって予告されていた（I, S.31）。とはいえ同書の結論部において、第五省察までの問題圏に「現象学の自己批判」の立場が含まれなかった旨が記されている（I, S.156）。このように、フッサールもフィンクも、「現象学の自己批判」の立場による分析を、『第六省察』の役割として設定していたことが伺える。しかしながら先章でみたように、フッサールが予告した「現象学の自己批判」の立場とフィンクの方法論が、同じ分析主題を扱っていたかは疑問が残る<sup>5</sup>。というのも、『デカルト的省察』でフッサールが予告した「現象学の自己批判」の立場は上述したように、想起されたものの明証性性格を手引きとした認識批判の立場であり、志向的地平の露呈を課題としたものだったか

らだ (I, S.157)、対するにフィンクが『第六省察』で構想した方法論は、こうした地平の構造化のうちで明証的に直観において与えられたものという、現象学的所与性の理解そのものを批判的に乗り越える仕方で要請されている<sup>6</sup>。もちろんフィンクにおいても、〈超越論的経験〉と認識の自己批判である『第六省察』での分析は、再想起という準現在化を範例的批判として着手されている。とはいえフィンクの意図は、自己批判を通じて超越論的必証性という理念を予示しつつ「現〈象学的〉分析の産出性」(Z-X20a zit. von BRUZINA[1989])を導くことにあった<sup>7</sup>。超越論的哲学としての現象学は、世界内部的な存在者の次元から、その超越論的な可能性の条件へと遡行していくが、その際には「存在」以前の次元が問題にならざるをえない。フィンクの「非存在論」も、こうした問題を指摘する方法概念であり、R.ブルツィーナにならえば、フィンクの課題はその際、理性と現実性との関係としての世界の問題（これは、カントの純粹理性のアンチノミーにおける世界の問いでもある）と、ハイデッガーの存在の問いとしての世界の問題を接合することにあつた (RUZINA[1994], [1996]S.30)。この課題はいわば、フッサール現象学の体系内部で、カントとハイデッガーの出会いを仕上げることであり、その際には、世界や存在を産出する「根源」がいかなる「存在」を有するかという仕方で問われることになる。後に確認するように、フィンクが〈超越論的/現象学的経験〉を語るのも、まさにこうした自己産出する生のあり方にかんしてである。本節では、「現象学の自己批判」の要請の動機を形成する、フィンクの「超越論的素朴性」の性格を際立たせることで、この「素朴性」の自覚化の促しを強調した彼の意図をまずもって明らかにしよう。

### 6.3.1 フィンクの「超越論的素朴性」

フィンクは『デカルト的省察』の第五省察までを、「還帰的現象学 regressive Phänomenologie」と名づけた。還帰的現象学は、フッサールの分析に端的に示されているように、静態的現象学と発生的現象学の二つの方向をとる、世界構成の超越論的解明を担当する。その際の構成の内実は、超越論的生の世界への関係性を示す (VI.CM/2, S.224)。ノエシス - ノエマの志向的相関関係の分析によって、志向的対象を時間 - 空間の様相化のうちで「意味」として構成する静態的現象学と、「習慣性のうちに含蓄された能動的生への構成的な遡行的問い」(VI.CM/2, S.237)である発生的現象学を扱う第五省察までの展開は、いわば世界における存在者を、構成する主観性を超越論的な根拠とし、直観に与えられたものを厳密な明証性概念によって限定しつつ確保する試みである。したがって還帰的現象学は、還元によって与えられた事実の構成的分析論 (ebd.) である。こうした立場はその際、すでに世界構成のうちにある超越論的主観性という状況から出発している。この前提性にフィンクの批判が向かうことになる。

このように還帰的現象学は、超越論的生の先所与性の地平における自己構成のみを説明するが、ここには、超越論的エゴの自己構成的建設プロセス *Aufbauprozess* が、内在的時間におけるプロセスとしてのみ解釈されてしまうという「素朴性」がつきまとう (VI.CM/2, S.233)。その限りで、第五省察までの段階は、構成する超越論的生にまで至っていないとフィンクは批判する (VI.CM/1, S.4f.)<sup>8</sup>。たとえ、超越論的世界経験のうちに含蓄された構成する生の深層へと遡行し、完成済みの超越論的主観性を解体したとしても、超越論的生が内的に構成される構造を、それがそれじたいにおいて経過しているとおりに導出することはできない (VI.CM/1, S.55)<sup>9</sup>。『デカルト的省察』において、存在者とかかわる認識仕方が、無批判的に存在者の形成(構成)の現象学的認識へと転用されている (VI.CM/1, S.184) 点に、フィンクは現象学者の素朴性を見出す<sup>10</sup>。「超越論的素朴性」とはしたがって、「還元」の遂行後において〈事象そのもの〉への批判的問いをたてることを忘却し、現出する内在的所与性を〈事象そのもの〉として素朴に受け取る現象学者の態度である。しかしながらフィンクは、この批判に否定的な意味を持たせているわけではない。むしろ彼の意図は、志向的構成論という問題構制そのものの乗り越えの契機を、こうした素朴性を露呈し、それへの批判を手引きとすることで、超越論

的原理論（以下、原理論と略記）内部から引き出すことにある。このことを積極的に表現すれば、還帰的現象学における志向的構成的分析は、構成論の枠組みにおける所与性理解を突破する準備段階として機能していると言える（VI.CM/2, S.234, auch 240）。

「我々は『方法論』において、すでにもう反省している自我の自己対象化、したがって『高次の段階』の反省をもつのだろうか。なるほどこれはまったく形式的な意味においては正当であるにしても、しかし超越論的反省は直進的態度のたんなる転換としての反省とは比較されえないということ、…（中略）…、したがって反省と反省の反復可能性についての世界的構造知という理解手段では把握されえないということ、我々は明らかにしておかなければならない。超越論的反省は、現象学的還元へと仕上げられたなら、超越論的自我の、例えばすでに成立している自己知を対象化するのではなく、この超越論的自我生を最初に開示し解明するのであり、世界とともに古い隠蔽性と『匿名性』からこの自我生を取り出すのだ」（VI.CM/1, S.13）<sup>11</sup>

フィンクによれば、現象学的還元の遂行においては、その当初の見かけ上の主体は人間であるが、この人間を括弧に入れることで、主体が超越論的 *Zuschauer* になる<sup>12</sup>。原理論は、*Zuschauer* の行っている、世界構成を主題とした現象学的分析である。その際 *Zuschauer* は、超越論的存在内部で、自己にとって主題的となる超越論的自我生とに分裂している。これが「超越論的対自化の生起」である（VI.CM/1, S.124）。現象学する自我の認識論的生において、超越論的主観性が *Zuschauer* と世界を構成する主観性とに分裂していることが自覚されるのだ。こうした *Zuschauer* の自覚化の契機に「知的直観」が働いている。つまり、方法論の動機づけにかんして言えば、『『内在的存在』に向かう人間的自己反省の構成的解釈と解明でもって、まだ、現象学することの超越論的構造が理解されていないのであるから、こうして、超越論的方法論の理念の構造を動機づける』（VI.CM/1, S.25）のだ<sup>13</sup>。その際フィンクは、フッサールの現象学的思惟を、ドイツ観念論の正当な嫡子に位置づけて理解する。*Zuschauer* の自覚化の契機に「知的直観」を認めるフィンクのフッサール現象学解釈は、ドイツ観念論をその背景にしている（VI.CM/1, S.86 Anm.）。

以上確認してきたように、フィンクは現象学の体系における超越論的方法論の要請の動機に、超越的原理論内部で解明された反省とは区別された、「知的直観」の積極的役割を認めている。「知的直観」が知の内的な活動性への気づきという働きであるならば、フィンクの現象学の体系理解において、「知的直観」は、「現象学する」という活動性への内的な気づきを表現しているのであり、まさに「現象学する」ことへの転回点を示しているといえよう。現象学的思惟の自己変遷する運動を、フィンクが「自己内循環 *In-sich-Kreisen*」（VI.CM/1, S.125）と表現した理由も、このような現象学的思惟のあり方を示したものと理解されよう。

### 6.3.2 現象学の自己関係性

現象学の自己批判的機能を担うフィンクの方法論は、このように、現象学的思惟を超越論的分析にかける。認識の方法的考察そのものは第五省察までの原理論に属すが、方法論が方法的考察において機能している生の解明をその主題としている限りで、原理論の方法（現象学的還元）に関係している。したがって方法論の理念は、現象学的還元の構造から展開されている。現象学的還元という〈方法〉を現象学的に分析することが方法論の基礎問題とされる理由が、まさにここにある（VI.CM/1, S.32）<sup>14</sup>。この現象学する思惟そのものを現象学的研究の主題とするためには、まずもって現象学的還元の持つ反省的エポケーの動的構造を独特な仕方を取り出す必要がある。この構造の取り出し方に現象学の独自の自己関係的性格が関わってくる。

フィンクは現象学の独特の自己関係的性格を、同じく自己関係的学問である心理学と対比させることで際立たせている。心理学は高次の段階の反省を遂行することで自己関係性を顕在化することができるが、フィンクによると、あくまで心理学者の反省は、存在者と同一の次元で働いている。つまり、反省する者も反省された者も、世界に存在する個別的な主観と捉えられ前提されている。対するに「超越論的方法論の反省は、現象学的に主題化している自我の非主題的な自己知を明確に自己主題化する」(VI.CM/1, S.14)。そこでは、超越論的主観性がこちら側にあり、世界があちらにあるという対置的な関係のもとで、構成的な関係づけが問題にされているのではない。現象学の自己関係性は心理学とは異なり、主題化と主題化されたものとの同一の存在者の性格を有していないことが理解されよう。フィンクは心理学の自己関係性に対して、方法論の独自の反省構造から「超越論的生の二元論」を取り出す (VI.CM/1, S.22)。ここで示されるのは、現象学することにおける非主題的自己知の自己主題化によって導かれた、世界構成的自我と現象学する *Zuschauer* の超越論的生内部での分裂である (VI.CM/1, S.43f.)<sup>15</sup>。

### 6.3.3 *Zuschauer* をめぐるフッサール-フィンク問題

フィンクは、「超越論的生の二元論」によって明らかになった *Zuschauer* の設立を、エポケーの遂行のうちに認めている。フッサールにおける *Zuschauer* の設立も、エポケーの遂行と同時にである。フッサールとフィンクの *Zuschauer* の相違は、それを性格づける際の「無関与性」において際立つ。そもそも「無関与性」は、その関与しない当のものとの関係において、自らの固有性格を受け取るだろう。フッサールの *Zuschauer* はエポケーの遂行者として、世界信憑に関与しない (XXXV, S.79)。そこで問題になっているのは、直進的に生きる自然的態度の自我 (世界信憑のもとにある自我) と、反省する自我との自我分裂である。このような反省の態度において分裂するのが、「世界に関心をもつもの」として特徴づけられる、世界へと没入して生きている自我と、この関心から身を引き離し、その限りでこの「世界信憑」に「無関心な *Zuschauer*」としての現象学的な自我である (VI, S.159, 178f. und 183)。フッサールの *Zuschauer* はこのように、「世界信憑」に無関与 (無関心) であることが注意されねばならない。

対するにフィンクの *Zuschauer* は世界構成の進行のさなかにおいて、この世界構成へ居合わせつつ、この世界構成に関与していないものとして顕かになってくる (VI.CM/1, S.65)。エポケーによって着手される世界構成の進展のさなかでこそ、現象学する *Zuschauer* の世界構成への「無関与性」が際立ってくるのである。フィンクの *Zuschauer* はこのように、超越論的生内部で、世界構成する主観性から分裂する仕方でも設立されるが、原理論に際して特権的立場にあるわけでもない。*Zuschauer* の接頭辞 *zu-* はそうした鳥瞰的視点を提供する、いわゆる無責任的な第三者である傍観者の立場を意味してはいない。*Zuschauer* はあくまで世界構成の現場に自ら立ち会っているのだ。ここに、*Zuschauer* と世界構成的自我の特殊な関係構造が示される。

上で確認したように方法論の立場は、経験的生の匿名性を対象化するような、自然的態度へ向かう反省とは明確に区別される。フィンクがみていた根本的分裂は、超越論的生内部での世界構成する自我と現象学する *Zuschauer* の分裂である。方法論において、現象学する *Zuschauer* はその匿名態ゆえに、超越論的生内部で分裂した世界構成的自我と区別される。これがフィンクの述べる、超越論的生の二元論の意味するところである。*Zuschauer* の匿名性は、超越論的現象学的還元によって主題化するエゴが己にとって常に非主題的にとどまるといふ意味での「超越論的生の盲点」(LUFT[2002], S.16) であり、決して思惟によってはこの匿名性から開放しえない「構造的匿名性」(新田[1995], S.128) である。*Zuschauer* のこうした特殊な匿名性に注視することが非常に大切である。つまり、産出された *Zuschauer* と世界構成的自



我は、原理論における、反省と反省されたもの、構成と被構成という対立以上にラディカルに対立しているのだ (Vgl.VI.CM/ 1,S.12)。

### 6.3.4 第二次的世界化 (世間化)

フィンクの方法論は、以上のような「現象学の自己批判」の立場であり、「現象学する *Zuschauer*」はこの自己批判において取り出されてきた、作動している現象学的思惟の表現以外の何ものでもない。フッサール自身『危機』書のある箇所で、自我の究極的な作動状態の解明の着手は、『イデー』I期に代表されるような、現れとしての世界のアプリオリな構造分析に、自我そのものが巻き込まれる形で動機づけられてきたと述べている<sup>16</sup>。ここには、〈事象〉の深化の運動に巻き込まれた現象学の〈方法〉が、そうした〈方法〉をさらに転回させるよう〈事象そのもの〉によって要請されている様が明確に認められる。つまりこの段階で、相互制約的に関係することで現象学的運動を補完しつつ導いてきた〈方法〉と〈事象〉が、〈方法〉が自らのイニシアチブを〈事象そのもの〉へと委ね、〈方法〉が〈事象そのもの〉に成りきることで、現象学そのものが転回している様うかがえる。フィンクの方法論という「現象学の自己批判」の立場は、こうした現象学する自我である *Zuschauer* の究極的作動の解明を目的とした現象学の立場なのだ。現象学の自己関係性とはしたがって、主題化する生と主題化された生との差異性を孕んだ自同性を、こうした差異性を生きつつ自覚することである。ラディカルな「超越論的生の二元論」によって示された、原理論において主題化された「体験流の中の出来事としての反省」と、志向的構造としての「現象学すること」という「構成的生成の開示への反省」という両反省の異質性が、現象学者が自ら遂行している現象学的分析のさなかで、まさにこの現象学者の気づきにもたらされることが方法論要請の動機を形成している (VI.CM/1, S.24f., 55)<sup>17</sup>。

「反省」の異質性を通じて要請されてきた方法論は更に、「現象学すること」の客観的学問性を確立する目的で、この行為の客観的妥当性の確保である「第二次的世界化」を行う。まずもってフィンクは「構成」を、何よりも存在者の「構成」として理解していた。したがって、構成論的問題においては、その分析の最終的な目的が、存在者の総体としての「世界」に設定される。これが世界の構成的分析であり、こうした分析を遂行する自我が世界構成的自我である。そしてこの「世界」の構成が本来的な世界化、「第一次的世界化」(VI.CM/1, S.108)である。これに対してフィンクが「第二次的世界化 (世間化)」と名づけたのが、現象学する *Zuschauer* の自然的態度への置き入れである (ebd.)。ここでは自然的態度が二義的に理解されている。一方で自然的態度は、『危機』の人間の主観性のパラドクスを形成しているように、超越論的態度にするべく対立する態度であると同時に、反省する生一般に対置されるべき先主題的で直進的な *geradehin* 生、反省することなく生き抜かれている生の態度でもある (LUFT[2002], S.107)。後者の態度において示されているのが、現象学を遂行している超越論的な立場にある者が生きている生そのものとしての、自然的態度である。こうした自然的態度へと現象学する *Zuschauer* を置き入れることが意味しているのは、「還元」という操作が、自然的態度から現象学的態度へと自己の態度を転換させることで、いわば「脱人間化 *Entmenschung*」したのに対して、こうした脱人間的に現象学している現象学者の生を再び「人間化 *Menschung*」し、「世間化 *Mundanisierung*」することである (Vgl.VI.CM/1, 118ff. und KERCKHOVEN[2003])。しかしながら注意せねばならないのは、自然的態度への遡行としての第二次的世界化 (世間化) は、現象学的態度からのその忘却による離脱ではなく、あくまで現象学的態度の拘束性に捉われない状態として、再び自然的態度へと戻ることを意味していることだ (Vgl. LUFT[2002], S.232)

<sup>18</sup>。

「現象学することがまずもって述定可能になり、明示されるのは、それが第二次的世界化を通

じて一見かけ上一世界の状況へ置き入れられるときであり、[その際には] こうした状況に現象学することが自ら語りかけねばならない。現象学的認識の道はしたがって、自然的態度の還元による克服を通じて自然的態度から出発するだけでなく、超越論的意味付与に基づいた現象学することの世界化の結果、自然的態度へと再び帰っていく。したがって自然的態度は、哲学することの出発点であるだけでなく、目標でもある」(VI.CM/1, S.108f.)

『人間が現象学する』というテーゼと、『超越論的自我が現象学する』という反テーゼは、現象学することが絶対者の自己自身における認識運動であるという絶対的真理のうちで止揚される。『即自存在的』絶対者が、『存在』と(構成する)『先存在』との統一であるように、絶対者の対自化も、世間的に存在的、つまり人間が哲学することとしての世間的に存在的であるとともに、『超越論的に存在的』、つまり現象学的 *Zuschauer* の認識行為として超越論的に存在的なのだ」(VI.CM/1, 166f.)

フィヒテの「知的直観」には、哲学的思惟の実在性の根拠づけとしての働きが担わされていた。こうした哲学的思惟という活動性の自己客観化の働きを、現象学内部で担っているのが、フイックの方法論における「第二次的世界化」である。ここで現象学者は、自らの「現象学すること」という行為を再度、自然的態度へと置き入れることになる。もちろんこうした「世界化」は、内在的存在者へと自己を構成するような「第一次的世界化」とは異なる存在論的次元で行われる。「還元」を通じて現象学者は自然的態度から去っていく。そして現象学的態度にたつことで、自然的態度を主題化しつつ、構成的分析に着手する。その際の自然的態度は、被構成的世界に代表されるように、現象学的分析の主題としてたてられた態度であり、現象学者が「還元」の遂行以前に生きていた態度としての自然的態度とは異なるだろう。「第二次的世界化」とは、後者の意味での自然的態度、つまり現象学者がもともと生きていた自然的で、日常的な生としての自然的態度への回帰を表している。上記引用文中での「超越論的に存在的」とは、現象学者のこうした態度転換を経験する「生」を表現している。この「超越論的に存在的」な現象学者の「生」に、フイックは〈超越論的/現象学的経験〉の場面を設定するのだ。以上をもって我々は、現象学における「超越論的なものの経験」、〈超越論的経験〉の場面設定を完了した。ここで現象学における〈超越論的経験〉の定式化を試みると、以下のように導かれる。

「現象学における〈超越論的経験〉とは、以下の二つの能力の行使を両翼とした現象学者の経験である。それは、「反省」に後続する新たな現象学的〈方法〉として、現象学的思惟の生動性への内的気づきの能力を両翼の一方とし、この〈方法〉によって取り出されてきた現象学者の超越論的な生を再び自然的態度へと置き入れ直すことで、超越論的なものである現象学的思惟という自己の実践的活動性の調整への働きかけ、ならびにその実在性の根拠づけを果たすことを両翼の他方とした、現象学者の自己回帰的な経験である。」

## 6.4 結び

これまで見てきたように、フイックの「現象学の自己批判」の立場は、それ以前の「素朴な」と特徴づけられた現象学に対して、自らの優越性を誇示しようとする意図とまったく無関係なのは明らかだろう。したがって、素朴な現象学に対して、メタ言語を行使するメタ現象学として「現象学の自己批判」の立場を理解することは、フッサール-フイック両者によって行使された「現象学の自己批判」の意図から見事に逸脱していく。むしろフイックの立場は、こうし

た自らの前提性である「超越論的素朴性」を現象学者本人が自覚することで、現象学者の〈方法〉行使の場面である「現象学すること」が〈事象そのもの〉になりきる変貌を指摘しているのだ。批判は、何より現象学者本人の現象学することへと向けられているのであり、他者にはない。それに後続し、それを越えて上位に位置するという意味での「メタ」ではなく、フィヒテの「知識学」の歩みに示されていたように、自己の行為、しかも現象学するという実践的な行為それじたいへ還帰していくのだ。フィンクの『第六省察』で〈超越論的/現象学的経験〉として語られている現象学者の経験の場面は、こうした現象学者の〈方法〉そのものが自らの〈事象そのもの〉へと変貌をとげる経験の次元を指し示している。

## 注

<sup>1</sup> Vgl.板橋[2004], S.53f., 中川[2004]第二章。

<sup>2</sup> 以下、フィヒテの『知識学への第二序論』からの引用は、Ferix Meiner社の哲学文庫版(第二版改良版, 1984年, Hamburg)を使用し、頁数のみを示す。

<sup>3</sup> こうした表現に、フィンクの『第六省察』における「自己内循環 In-sich-Kreisen」(VI.CM./I, S.125)という言葉が思い起こされよう。

<sup>4</sup> 以下、フィヒテの『新方法』からの引用は、Ferix Meiner社の哲学文庫版(1982年, Hamburg)を使用し、頁数のみを示す。

<sup>5</sup> 『デカルト的省察』第五省察でよく知られているフッサールの他者構成論も、他者経験が準現在化的意識と類比的に理解されることで、再想起や予期のように明証性が拡大化されることで基礎付けられている(I, S.124)。フッサールの他者構成論は最終的に、衝動の体系としての原初性の相互内属としての「対化」によって(XV, S.594)、唯一世界の相互主観的構成が目的論的な体系を通じて示されることになる。しかしながらこうしたフッサールの他者構成論にはいくつかの前提が、フッサールにとって意識されないままに留まっている。例えば、原初性における他者身体構成に際して、超越論的相関者としての自己身体の出現がすでに前提されている(I, S.127f., 161)。もちろんこうした自己身体は、物理的身体としてよりは、根源的に生き抜かれ、出現のペースパクティブ性のそのもその前提となる身体であろう。「ゼロ身体」や「ゼロ現出」というフッサールの表現から(XIV, S.511f.)、こうした現出の可能性の条件としての自己身体の内面が強調されていることが理解される。しかしながら、こうした自己身体が同時に、構成論の枠組みにおいて、それじたいが現出せざるをえないことが、原初性領域の二義性へのフッサールの自覚化と、それによる原初性領域確定への更なる分析の遂行のうちに示されることになる(XV, N.1-5)。

<sup>6</sup> 永井によれば、志向性に依拠した「世界の現象学」と、このような有限的世界という現象性に即した志向性概念を解任する「無限の現象学」、両者は、現象性そのものへの接近仕方において、方法論的相違があらわれる(永井[2004], S.26。)

<sup>7</sup> ブルツィーナやルフトは、フィンクが現象学的分析と「思弁」の補完的關係を確認していたことを背景に、「分析」と「思弁」を「現象学の自己批判」の立場の両翼として設定する(BRUZINA[1996], S.46f., LUFT[2002], S.157f.)。フッサールの発生的現象学では、「脱構築」と「再構成」が〈方法〉のいわば両翼を形成していたが、「現象学の自己批判」は、体系を細部へと分解していく「分析」と、体系全体を直観する「思弁」とが、〈方法〉の両翼を形成していることが理解される。我々の本論での考察では、現象学における〈超越論的経験〉の舞台として、「内的意識」と「第二次的世界化(世間化)」という〈方法〉の両翼を設定する。

<sup>8</sup> 同様に以下参照。「フッサールの直観的、認識論的開始。存在=措定の様相。存在者=『対象』。この直観主義は発端においては、とりわけ自(然的)態度の破壊薬であるような主観的契機である。『存在』にかんするフッサールの固有のテーマは『現(象学的)還元』、すなわち存在者が構成されてあることにかんする理論である。フッサールの存在論という述語は、質料的、形式的『領域』の対象理論的なアプリオリな学を意味するにすぎない。つまりこの存在論の問題からは、部分的問題がみられるにすぎない」(Z-IX/7a-b おそらく1933年 zit. von BRUZINA[1989])

<sup>9</sup> したがって、フィンクが発生的現象学を、超越論的素朴性の自覚化以前の還帰的現象学を含めた理由もここにある。同様に以下参照。『発生的現象学』において、自我の顕在的所有(習慣性)を原創的分析によって、つまり所有が生じてきた形成過程の分析によって志向的構成的に解明する場合でさえ、いつも同様に我々は、すでに世界構成のさなかに位置づけられる超越論的生を主題化しているのである」(VI.CM./I, S.65)

<sup>10</sup> よく指摘されるように、反形而上学の立場を貫くフッサール現象学の「超越論的」立場のアプリオリ性は、カント的な論理的アプリオリ性とは異なり、「経験的」と鋭く対立するものではない(FINK[1974], S.140)。フ

フッサールの「超越論的」には、リーも指摘するように、「内部世界的 mundan」や「被構成的 konstituiert」が対立する (LEE[1993], S.220)。そこでは、構成するものである超越論的主観性と、それによって構成された対象 (世界) という関係性が、基本的な構成論の枠組みを形成している。あるものがそれとして直観において所与され、それを「何 (意味)」として超越論的主観性が統握するという統握内容 - 統握作用という図式も、このようなフッサールの「超越論的」立場の解釈に拠る。この立場に「超越論的素朴性」を認めたのがフィンクである。

11 Vgl. 「構成的に問い進める行為への反省は、『存在者』への反省、世界現実化という目的性をもつものへの反省なのであろうか。現象学することへ反省的に注意を向けなおすことは、超越論的原理論において主題的に解明された反省 (超越論的に還元された体験流のなかでの出来事としての反省) と、同一の作用志向的構造を有するのであろうか」 (VI.CM/1, S.24 傍点強調引用者)

12 Vgl. 「人間のなかに目ざめ、いったんあらゆる妥当を禁止するよう人間を駆り立てる超越論的傾向が、人間自身を止揚し、人間はエポケーを遂行しつつ脱人間化 entmenschen sich する。すなわち、自己のなかで超越論的 Zuschauer を露呈させ、そこへと過ぎさる。しかしこの Zuschauer は、エポケーによって初めて生成したのではなく、人間存在の覆い隠す衣から自由になったにすぎない。人間のなかに目覚める超越論的傾向は、(すでに動機づけを企てる際に働いている、超越論的 Zuschauer の『内的に』現象学することに他ならない)」 (VI.CM/1, S.43)

13 対するにフッサールは、現象学する自我の匿名性を具体的エゴの抽象化された層として捉えていた (VI.CM/1, S.204)。

14 したがって、原理論と方法論の関係が、フッサールとフィンクの現象学的還元理解の相違として際立つ。例えば北野は、フッサール - マーンケの現象学的モナド論理解 (モナド論の内部世界的解釈) に対する、フィンクの超越論的モナド論解釈に、フィンクの現象学的還元理解が関係することを指摘している (北野[1998], 215f.)。また、フィンクと親交の深かったパトチカは、1934年、フィンクに宛てた書簡の中で以下のように記している。「それゆえ、フィンクの仕事は還元の射程を呈示することである。フッサールはフィンクから、現象学が認識のアプリオリな学説ではないことを理解し、また、世界をアプリオリとして説明しないよう試みた。このような哲学は、現象学という意味では、いまだ超越論的なものではなく、内部世界的、世界的である。現象学のテーマは、我々の存在にとって決定的であるかもしれない (それゆえフィンクは同時に、ハイデッガーに反対するが)、理解することのアプリオリな地平としての世界ではなく、世界それ自身の起源である。」 (FINK und PATOČKA[1999], S.40)。

15 このような現象学的知の自証的構造は、「現象学する」という行為の場面へとたんに展開することとは区別されるべきであろう。したがって、山口も指摘しているとおり (山口[2005], S.282f.)、「或る夜の対話」草稿における自らの還元する行為への自覚の記述は (XV, S.585)、フィンクの述べる意味での方法論の立場への移行というよりは、単に自らの過去の事実的行為の場面を振り返っている記述と読める。

16 Vgl. 「本書の省察が進むにつれ明らかになることではあるが、人間的主観性を相関関係 [経験の対象とその与えられ方] の問題圏に引き入れることは、必然的にこの問題全体の意味を根本的に変更させることになるし、最終的には、絶対的超越論的主観性への現象学的還元ゆきつかずにはいかなかった」 (VI, S.169f. Anm.)。また、フィンクは「構成の生成」という表現を使用するが、このことで意味されているのは、世界を現実化しつつ構成する超越論的主観性がこうした働きの中で自己自身を現実化していることである (VI.CM/1, S.49)。

17 こうした、自己が遂行している知の変貌に気づくこと、そしてこの気づきを通じて、自己の知の作動の実践的な調整能力を鍛錬していくことは、分析治療における精神分析の臨床的場面においても生じている。これにかんして、十川幸司による以下の叙述を参照。「教育分析を受ける意味の一つは、このような自らの作動に関する知を自らの分析経験から獲得することであり、もう一つはこの知によって自己の作動を調整する能力を持つということである」 (十川[2008], S.166)。こうした自己の経験の変貌への気づきと、それによる実践的調整能力の獲得という、(超越論的経験) を通じた現象学と精神分析との協働を通じて、現象学の臨床的転回における新たな課題が提示されてこよう。

18 同様に、フッサール自身による自然的態度と現象学的態度の関係について、以下参照。「私の自然的な自我生の『無関与な Zuschauer』としてのみ、私はそこに私の絶対的存在と本質を悟る erschauen ことができる」 (XXXV, S.79)。そしてこの叙述に付された以下の注記も参照。「絶えず問題になるのは、自然的な態度をとった自我の、無関与な Zuschauer という現象学的態度への移行であり、そしてこうし態度から再び自然的態度へと戻ること等々である」 (ebd.)。ここから、フッサールの「無関与な Zuschauer」は、本論で述べていたように、自然的態度に対する現象学的態度の特徴を表現していることが理解される。



## 第三部

### 現象学的〈方法〉の転回から

——「超越論的経験論」としてのフッサール現象学——

#### 序 〈超越論的経験〉からの開始

我々は第三部から自らの分析の色調を転じ、フッサールの〈超越論的経験〉の積極的展開の可能性を考察していこうと思う。第二部までの分析の歩みを通じて次のことが明らかにされてきた。それは、自己の活動性への気づき、そしてこの気づきを通して、自己の活動性を調整する能力を鍛練しつつ、更にはこの活動性の実在性を根拠づけている、こうした一連の経験によって示される超越論的生のあり方に、フッサールの〈超越論的経験〉が具体的に示されていることである。もちろんその際に我々は、フッサールの現象学的思惟から若干離れつつ、以下のような解釈を施してきた。それは一つには、「反省」という〈方法〉から転回する現象学的〈方法〉として、フッサールの「内的意識」を解釈したことである。そしてこの「内的意識」を通じて気づかれてきた自己の活動性を - もちろんそれを空虚な理念的、形而上学的構築物として一方的に破棄してしまうのではなく - まさに行為しつつあるという自己の実践的な活動性として見抜き、そしてその実在性を根拠づける働きとして、フィンクの「第二次的世界化(世間化)」を探究してきた。つまりここで根拠づけられるべき実在性とは、感性的経験を通じてのみ明らかにされてくる事物的経験によって端的に示される *Realität* としての実在性ではもはやなく、自己の実践的な活動性という *Aktualität* としての実在性である。このようにして実行されてきた本論での我々の試みは、フッサール-フィンク両者の現象学的立場の相違を、一人の現象学者の連続した省察の歩みとして一貫して最初から歩み直すことで、現象学者の経験として表現される〈超越論的経験〉が具体的に語られ始める地点を提示していると言える。

後続する第七章では、現象学における〈超越論的経験〉の場面をより詳細に設定していくために、フッサール-フィンクの省察の歩みが一人の現象学者の経験として一貫して辿られることが示される。こうした分析では、静態的現象学から発生的現象学に展開する構成的現象学がとっていた〈方法〉が、発生的分析の遂行にともなって深化した〈事象〉によって、自らの転回が要請される現場が描き出されるのみにとどまらず、〈方法〉が転回することで、自らが〈事象そのもの〉へと成り至っている現場が描き出されることになる。ここで現象学的〈方法〉は、「見ること」に依拠した明証を基準として〈事象〉を描き出そうとしているのではもはやなく、むしろこうした「見ること」という〈方法〉の立場を解除しつつ〈事象〉の動きのうちへと自らを投げ出すことで、〈事象そのもの〉を自らにおいて表現しようとしていると言える。もとよりこうした方法的立場は、「超越論的経験論」を提示している G. ドゥルーズが、生命の差異化する動きを捉える際に採っている戦略であることは知られていよう。まさにここに、現象学における〈超越論的経験〉の問題系と、ドゥルーズの「超越論的経験論」とが交差する地点が確認される。第三部全体の議論が、「超越論的経験論」としてフッサール現象学を展開する可能性の探究に費やされているが、その際に試みられているのも、潜在的なもののうちで差異化しつつ自己現実化(現働化)している生命の運動を、フッサール現象学全体のうちでいかにして表現しうるのか、その可能性の探究に他ならないのだ(第七章)。

フッサール現象学における、潜在的なものの差異化、そしてこうした差異化を通じた生命の自己実現化(現働化)の場面は、彼のモナド論の展開において 30 年代に語られる「モナド化」

の思想に示されていることを、我々は確認するだろう。具体的な主観性概念にフッサールは〈モナド〉という名を与えたが、この具体的な自我が差異化し、個体化しつつある生命の出来事が「モナド化」である。そもそもフッサールにおいても〈モナド〉は、世界との関係における具体的かつ個体的な自我を意味しており、単に論理的可能性の前提としての形式的な純粹自我、超越論的統覚とは区別されている。こうした自我の具体性を形成しているのが習慣である。フッサールのモナド論の展開における習慣には、獲得されてきた知が、習慣を通じて身体へと沈澱化を経ることで、実践的な行為の発動の根拠を形成していることが理解される。ここに、具体的主観性としての〈モナド〉の、その具体化の過程が表現されることになる。このようにして形成される具体的な生であるモナド的生のうち、習慣によって自己へと還帰しつつある知の転換的運動が確認されよう。「モナド化」という出来事によって表現されるのも、こうして沈澱化された知が実践的な行為へと発露しつつある潜在的な生が、生命の個体化という自己現実化を遂行する様子である。それゆえ、フッサールの「モナド化」の分析は、潜在的なものが差異化しつつ個体的なものへと自己実現化している生命の、その動きに即した形式的な探究として評価されうるだろう（第八章）。

以上を受けて、本論文の結論では、「モナド化」という動きに示された、潜在的なものの差異化しつつある生命に、フッサールの〈ハビトゥス〉概念、「受動的習慣性」概念を概観することで、そこに動きの内実在即した探究を補完することになる。この試みを通じてフッサールの〈超越論的経験〉は、その形式内容ともに具体的に規定されて提示されることになるだろう。そして何よりも、ここで明らかにされた生命の差異化という運動こそ、現象学における〈超越論的経験〉そのものであり、翻って〈超越論的経験〉として表現されることになった現象学における生命の差異化の運動は、フッサール-フィンクを通じて示されている現象学者の省察の全体の歩みそのことに他ならない。フッサールにおける〈超越論的経験〉とは、現象学者としての生命の差異化の運動の自己表現である。

## 第七章

## 「超越論的経験論」としてのフッサール現象学

## 7.1 現象学における〈超越論的経験〉

## 7.1.1 〈超越論的経験〉の定式化

我々はこれまで、現象学において〈超越論的経験〉を主題化する場面を段階的に限局してきた。第一部では、フッサールの発生的現象学において、現象学的〈方法〉の転回が要請されてくる場面を、フッサールの受動性概念に内在する根源的な活動性 *Tätigkeit* の場面を取り出すことで(第一章)、内的時間意識分析において呈示される〈事象〉の両義性のうちに見出した。その際には、『時間講義』における「絶対的意識」の両義性と、『ベルナウ草稿』における「原プロセス」の両義性のうちに、こうした意識という活動性の匿名的な作動状態への気づきの突破口が開かれていることの確認と同時に、意識の自己構成的構造を通じたフッサールによる、こうした両義的事態の回収作業が確認された(第二章)。その後、受動性をめぐる「生の現象学」からの批判を踏まえて(第三章)、フッサールの受動的生の実践的転回の必要性を確認し、第二部はその様々な試みについて確認することから開始された(第四章)。しかしながら、発生的現象学の実践的転回の試みにおいては、構成的現象学の〈方法〉である「反省」からの転回を経た、次なる現象学的〈方法〉の彫琢が行われてはいないゆえ、我々はフィヒテの「知識学」における「知的直観」という能力を範例としつつ、フッサールの「内的意識」を現象学的〈方法〉として応用する可能性を探ってきた(第五章)。「内的意識」という〈方法〉によって明らかになるもの、それこそが「反省」という〈方法〉によっては常に匿名態としてしか示しえなかった、「現象学すること」それじたいとしての、現象学的知の活動性に他ならない。こうして、活動することのさなかで、この活動していることそれじたいを直観する能力(「知的直観」、「内的意識」)を通じて、現象学者はこの自らの活動性そのものの実在性の根拠づけを行うことになる。まさにこの現象学的知の活動性の実在化の分析が行われているのが、フィンクの『第六省察』における第二次的世界化(世間化)の問題に他ならない(第六章)。フィンクが『第六省察』で試みていたように、現象学において〈超越論的経験〉が開かれる場面こそ、「内的意識」という気づきを通じて、自己の実践的な活動性を調整する能力を自ら鍛錬することで、その実在性の根拠づけへと向かっている超越論的態度をとる者の実践的能力において他ならない。

ここに至って現象学は、自らが〈方法〉を携えて〈事象〉開示を試みつつある態度から転回し、自らの〈方法〉が〈事象〉の運動に巻き込まれていくことで、そしてそのことをこうした巻き込みのさなかで自覚することで、〈方法〉がその指導的役割を放棄せざるをえなくなり、〈方法〉それじたいが〈事象そのもの〉へと成り至っていることが理解されてくる。これまで次第に明らかになってきた〈超越論的経験〉の場面では、現象学者の〈方法〉と、それによって開示される〈事象〉とが、一対の対応関係のもとで理解されうるものではもはやなく、〈方法〉それじたいが〈事象〉と成りきることで、現象学者は〈事象そのもの〉の運動のうちへと巻き込まれる、こうした一連の現象学者の経験が顕かにされる。しかしながらその際、現象学者は〈事象〉の運動に消尽するわけでもない。例えば以下のように、『C草稿』で繰り返し立ち現れる、「経験する」という動詞によって端的に表現される〈超越論的経験〉の場面に、構成層の上昇運動である「(再)構成」とは異なる現象学の創造的な活動性を認めることも可能であろう<sup>1)</sup>。

「私は私を、私に関係づけられた『純粹自我』として経験し、私をこの超越論的自我として、私に存在するものとして開陳しようと試みる」(Mat.VIII, S.29 傍点強調引用者)

「還元のうちで私の現存在をなす具体的主観性を、新たにされた主題的反省を通じて私は獲得する。私は私を、流れる生のうちで存在するものとして、この生のうちで私を第一の時間性において構成する主観性として経験する」(Mat.VIII, S.32 傍点強調引用者)

「いまや、『自我、私は意識を持ち、自然についての、これら諸事物についての意識を持つ』という主題のもとで、新たなエポケーのうちで何が経験可能なのだろうか」(Mat.VIII, S.244)

「超越論的に現象学する自我(そしてその後、超越論的我々)は、この行為においてある新たな自己創造へと至り、自然的自我を、ラディカルで最終的な真性におけるラディカルで純粹な自己意識の自我へと作り変える。そしてそれによって、ラディカルで最終的な世界認識、全認識に至る」(Mat.VIII, S.126 傍点強調引用者)

以上の、我々のここまでの分析展開を踏まえて、先の第六章で、現象学における〈超越論的経験〉の定義が以下のように導かれることとなった。

「現象学における〈超越論的経験〉とは、以下の二つの能力の行使を両翼とした現象学者の経験である。それは、「反省」に後続する新たな現象学的〈方法〉として、現象学的思惟の生動性への内的気づきの能力を両翼の一方とし、この〈方法〉によって取り出されてきた現象学者の超越論的な生を再び自然的態度へと置き入れ直すことで、超越論的なものである現象学的思惟という自己の実践的活動性の調整への働きかけ、ならびにその実在性の根拠づけを果たすことを両翼の他方とした、現象学者の自己回帰的な経験である。」

こうした我々の定義から明らかになったのは - カント的な語法ではあきらかに矛盾する - 現象学における〈超越論的経験〉が、他ならない超越論的なものと経験的なものとの親和性によって示される、「超越論的なものの経験」であることだ。その「超越論的なものの経験」も、自己の実践的活動性への気づきを通じて、この活動性へと「歩み戻り」、これを調整する能力を鍛練しつつ自己根拠づけを行うことで、自らの実在性を導出する経験として明らかになった。我々が第五章で確認した、フィヒテの「知識学」における第一命題導出過程における自己の実践的活動性への「歩み戻り *Zurückkehren*」も、また、フインクの『第六省察』における「自覚」を通じた「自己内還帰 *In-sich-Kreisen*」も、こうした超越論的なものが自らの思惟の歩みの過程で自らの思惟の活動性に触れることで顕かになってきた、自己回帰的な活動的生の様子を表現していると言える。この自己回帰的な活動的生が、まさに〈超越論的経験〉に他ならない。

### 7.1.2 フッサールの還元における超越的なもの

このようにして明らかになってきた現象学における〈超越論的経験〉を前にして、その経験のあり方をこれから具体的に語るため、ここで我々はフッサールの〈超越論的経験〉概念を振り返っておうと思う。まずもって彼の〈超越論的経験〉概念のうちには、彼独自の「超越論性」、「アプリアリ性」解釈が際立って示されている。フッサールが超越論的現象学を構想するきっかけとなったデカルト - カント体験は、『論研』での心理学主義的立場へのフレーゲからの批判に端を発する。フッサールはフレーゲからの批判を契機に、デカルト - カントのテキストに真剣に取り組むようになる<sup>2</sup>。こうしたフッサールの超越論的哲学への転回を経た現象学の体系が詳述されるのが、1913年に出版された『イデー』Iであるが、すでに1907年の『理念講義』



のうちに、デカルト的な省察の道に即して超越論的現象学が表明されている。

現象学の超越論的哲学への転回の最初の表明である『理念講義』において、フッサールはすでに独特のアプリオリ性解釈を示している。同講義でフッサールは、現象学を「認識批判学」として確立するために、デカルトの方法的懐疑の戦略を端緒において採りつつも、最終的には、思惟実体としてのデカルトのコギトへと批判を向ける。フッサールによれば、デカルトの方法的懐疑の道が目的としていたのは、体験を端的に反省している体験の存在を、絶対的所与性として獲得することであった。しかしながら思惟実体として理解されているデカルトのコギトは、延長実体と異なるとはいえ、思惟する存在の実体的な解釈であり、フッサールにとってそれは「現象学的還元」の思想を語り始める (II, S.6)。

「現象学的還元とは、一切の超越者（私に内在的に与えられていないもの）に無効のしるしを付けることである。つまり、その超越者の実在と妥当性をそのまま措定しないで、せいぜい妥当現象として定立することである」(ebd.)

ラントグレーベが整理したように、上記のような「還元のデカルト的道」においては、事物的世界の存在が括弧づけられることで、この前提的基盤が我々の経験に向けていた効力が、無効化し脱力される (Vgl., I. §15)。そしてこうした「エポケー」の働きによって、素朴な直進的な生においては反省されることのなかった、体験を端的に反省している体験の存在が露呈されてくる。フッサールのデカルト体験は、ここに示されたように、「一切の原理中の原理」としての「我あり」の確実性へと向かうよう要請するのだが、デカルトのコギトに素朴な心理学主義的に解釈される実体性をフッサールは確認することで、事物的世界の否定という懐疑の戦略はとらず、それを無効化し、脱力化するという懐疑の戦略へと転換する。その後を生じるフッサールのカント体験においては、デカルトの懐疑において否定のしるしを付された事物的世界が、志向的意識の能作における現出の連関を通じて、存在論的に客観化される構造のうちで示されることになる。つまりフッサールのカント体験は、事物的世界という客観、そしてその意味での経験を、意識の志向性の多様な働きのうちで構成されてくるものとして捉えるよう転換させている。しかしその際に注意せねばならないのも、こうした志向的構成論においても、自然的態度における事物的世界への存在信憑は否定されているのではなく、単に無効化され、脱力されているのみで、最終的には構成の体系のうちでその存在論的な身分が現象学によって確定されることである。

したがって現象学する者は、超越的な経験に対して超越論的態度をとるのだが、その際、超越的な経験は否定されずに単に無効のしるしが付されているだけである。つまり、その際のポステリオリ性は、アプリオリ性に対峙するものという性格を持つわけではない。こうした、アポステリオリ性に対して論理的前提の立場を取らないアプリオリ性としての超越論的態度の理解は、フッサールの現象学的思惟の展開において一貫しており、例えば 1930 年代の受動的キネステーゼの諸可能性に基づいた身体的自己としての「世界のうちに我あり」という「超越論的事実性」、「原事実性」も、「超越論的なものの経験」のあり方としての〈超越論的経験〉を端的に表現している。こうしたアプリオリ性解釈、超越論性解釈はまた、カントにおいて経験的なものとしてのみ扱われた「感性的な経験」についての再考を我々に促すことになろう。

このようにフッサールにとっての超越論的なものは、経験的なものに対して、論理的にアプリオリな前提をなすものではないゆえ、可能的経験の条件性を担わされてはいない。現象学は、「超越論的なものの経験」について確かに語ることであり、それも、経験的なものの影響を受けた遡及的解釈として語るのではなく、G. ドゥルーズが言う「潜在性 *virtualité*」

という意味で、差異が自己実現化する「実験の場」として、こうした「経験」を語る事が可能であるよう思われる<sup>3</sup>。我々はこの第三部では、これまでに示されてきた現象学における〈超越論的経験〉を、それをより具体的に語ることを試みることで、「超越論的経験論」としての現象学の積極的な方向性を探究する

### 7.1.3 フッサールの〈超越論的経験〉

フッサールにおける「超越論的経験 *Transzendente Erfahrung/Empirie*」という術語を、20年代に繰り返された現象学の自己批判的分析の試みである『哲学入門』講義や、超越論的な現象学入門として講演された内容を基にした『デカルト的省察』のうちに、我々は確認することができる。特に後者においては、〈超越論的経験〉という術語が際立って頻繁に用いられている。これらの文脈を背景に〈超越論的経験〉の用語法を整理することで、フッサールの〈超越論的経験〉概念を整理してみよう。上記の文脈においてフッサールの〈超越論的経験〉の用語法は、以下のように整理される。

I. まずもって〈超越論的経験〉の独自性を明確にするために、フッサールの「経験」概念を概観すると、彼にとって「経験」は何よりも、ロックやヒュームを通じた英国の経験論の文脈で理解された「経験」として受容されていたことが明らかになる<sup>4</sup>。例えば『イデー』IIにおける自然的態度において提示される「経験」概念は、客観的な事物経験に即した実在的なもの一般にかんする経験である (IV, S.82f., 125)。なるほど、同書における人格主義的態度においては、上記とは異なる「経験」が扱われ、実在的な「経験」概念から、実践的に行為しつつ動機づけられる「経験」概念へと、ある程度の転回を確認することはできるものの、とはいえこうした人格主義的態度における実践的経験もいまだ、「超越論的なものの経験」としての〈超越論的経験〉として扱われているとは言い難い<sup>5</sup>。

II. フッサールにとっての〈超越論的経験〉の積極的な規定は、デカルト的な「我あり」という必証的な「超越論的自己経験 *Transzendente Selbsterfahrung*」(I, S.24) のこととしてまずは示される。ここでは、その後に明証の程度差を許容し、再想起や予期といった準現在化作用にかんしても用いられるようになる「十全的明証 *Adäquate Evidenz*」とは異なった、その非存在が思考不可能な、あるいは明証の程度差の完全なものとしての「我あり」の「必証的明証 *Apodiktische Evidenz*」としての超越論的な領域が〈超越論的経験〉とされる<sup>6</sup>。

III. 『デカルト的省察』の第二省察のタイトルが端的に示しているように、II.の「我あり」が有する必証的に明証的な〈超越論的経験〉は、超越論的な「生」の習慣的多様性へと拡張される。『哲学入門』の第七章で試みられた「超越論的経験の確実性への必証的還元」の試みも、同講義における分析手順が端的に示しているように、明証的な体験領域の縮減 (XXXV, 26 節、27 節) を通じて必証的に明証的な体験領域を確定することによって開始され、翻ってこうした明証領域を拡大する方向を導くことで (ebd., 28 節)、〈超越論的経験〉の領野全体が導かれている (I, 29f.)。こうした試みのさなかで、明証的なコギトが、形式的アプリオリ以上のものとして質量的な世界を有していくことによって、フッサールの質料的アプリオリが性格づけられてくる。まさにこの質料的アプリオリの領野が「超越論的経験の野」として設定される (Vgl. LUFT[2002], S.129) <sup>7</sup>。

IV. 以上のような試みを通じて、〈超越論的経験〉は具体的な主観性についての学問を形成する。上記における、〈超越論的経験〉という必証的に明証的な体験領域の縮減、拡大と同時に、それに後続する現象学的研究の第二段階として、この〈超越論的経験〉の批判的吟味が要請される。こうした二つの作業 (I.明証的領野の縮減 - 拡大と、II.明証的領野の批判的吟味) が、

具体的な主観性についての学問の体系全体を担う (I, S.31)。したがってフッサールにとって〈超越論的経験〉とは、具体的主観性についての学問を表現したものであり、その学問の内実も、明証的な体験野の縮減 - 拡大という作業と、こうした明証的な体験野の批判という二段階の作業として示される。この後者の作業が、フッサールが言う意味での「現象学の自己批判」である<sup>8</sup>。

V.さらに〈超越論的経験〉は、モナド論において現象学的解明の対象となるものである (I, S.154)。ここで言われるモナド論とは、独我論を克服する意図のもと、自己移入に基づいた相互主観性論としてフッサールによって理解されたものである。周知のように、第四省察において〈モナド〉概念が導入されることで具体的主観性についての学問が開始され、第五省察ではこうしたモナド論を展開させた他者構成論が展開されている。上記 II.と III.において示される作業手順で確認したように、自己移入を通じて明証的に基礎づけ可能なモナド論としての他者構成論は、こうして他者の〈超越論的経験〉をも含めたより広範な〈超越論的経験〉についての現象学的分析を可能にする。

以上の五点に確認したように、フッサールの〈超越論的経験〉の内実は、還元によって露呈されてきた現象学の探究野に、必証的明証を指導理念としつつ「必証的還元」を行使することで、縮減 - 拡大として段階的に確定されてきた、明証的な体験という超越論的領野を指し示している。このようにフッサールにとって〈超越論的経験〉は、まずは、還元を通じて必証的に明証的なものとして獲得された体験の領域だけを意味するが、ここから更に、瞬間的な位相における限局された明証だけでなく、原印象を核とした把持と予持による三位一体的な原現在の内的構造を通じて、体験の明証領域が拡大されることで、準現在化的体験の領域へと - 他者の経験をも含めて - 拡張されていくことになる。このようにして導かれる明証的な体験野全体が、具体的主観性についての学問であり、こうした体験野へと自己批判を行使することが〈超越論的経験〉の具体的な内実の解明に寄与することになる。それゆえ、「現象学の自己批判」の立場であるフィンクの『第六省察』は、具体的主観性についての学問を形成している〈超越論的経験〉の具体的な内実の解明分析を継承したものであると言える。

#### 7.1.4 『第六省察』における〈超越論的/現象学的経験〉

フィンクの『第六省察』において提示されている〈超越論的経験〉は、上記のフッサールの〈超越論的経験〉の規定 IV.における、明証的領野の批判の課題を引き継いだものではあるが、とはいえフィンクによる『第六省察』本文の叙述と、それに対するフッサールの注記を顧みれば、上記にまとめたようなフッサールの〈超越論的経験〉との相違が際立ってくるのも事実である。ここでフィンクの『第六省察』における〈超越論的経験〉をまとめると、以下の諸点を射程におさめていることが理解される。

I.フィンクにとって〈超越論的経験〉とは、フッサールの〈超越論的経験〉の規定の IV.に即した明証的体験野の批判的吟味であるが、その批判は明証的な体験野に向かうわけではなく、むしろ「現象学すること」それじたいに向かう。したがってフィンクの〈超越論的経験〉は「現象学すること」を規定している超越論的存在の経験 (VI.CM/1, S.84) を指している。こうした批判的吟味が「現象学の自己批判」として遂行されることから、フィンクは〈超越論的経験〉を〈現象学的経験〉とも表現している。明証性概念に即した体験野の縮減 - 拡大という作業と、この野の批判的吟味によって示されるフッサールの〈超越論的経験〉とは異なり、現象学者が自らの素朴性を自覚することを通じて顕かになるフィンクの〈超越論的/現象学的経験〉は、必証的明証を指導理念としてはもはや持たず - したがって現象学者はここで「反省」という自らの〈方法〉を放棄する - 、現象学者に前提されている *Zuschauer* を露呈させることで、超越論

的生の絶対性を精査する。

II.この超越論的生の絶対性の具体的な精査を通じて、超越論的主観性の先在的な生の経過が、存在者化する生産的プロセスとして顕わになる。ここに見られる「Zuschauerの『生産的』経験」(VI.CM/1, S.90)が、フィンクの〈超越論的/現象学的経験〉の具体的内実を示している(VI.CM/1, S.85f.)。

III.方法論における「現象学すること」の主題化が、「超越論的生の二元論」の二元性、ないし二元的な運動(対向運動)を強調する仕方で行われたのに対して、フィンクは〈超越論的/現象学的経験〉という事で、こうした生の二元論における生の同一性を強調する(VI.CM/1, S.78)。つまり〈超越論的/現象学的経験〉とは、「超越論的生の二元論」において示される、対向と同一化という矛盾を孕んだ「超越論的なものの経験」、ラディカルに開示される超越論的領域という経験の領域である(Vgl. LUFT[2002], S.13f.)。

IV.この超越論的生の二元論を通じて、自然的態度はそれ自体ひとつの超越論的状况であることが示される。「我々は『存在的』に『存在者』の世界のさなかにいる」(VI.CM/1, S.83)。現象学することは第二次的世界化(世間化)を通じて世界状況へと移される。「したがって現象学的認識の道は、自然的態度を還元によって克服しながら、自然的態度から出発するばかりでなく、超越論的意味付与に基づく現象学することの世界化の結果、再び自然的態度に帰っていく」(VI.CM/1, S.109)。自然的態度は哲学することの出発点であるのみならず、その目標でもある。ここには、超越論的なものの事実的な、自然的な存在のあり方がみられている。フィンクの〈超越論的/現象学的経験〉は、「超越論的なものの経験」としての事実性/実在性への問いをも射程におさめている。

以上の四点に確認されるように、フィンクの〈超越論的/現象学的経験〉は、フッサールにおけるそれとは異なり、「超越論的なものの経験」としての〈超越論的経験〉を明確に射程におさめている。フィンクの『第六省察』における〈超越論的/現象学的経験〉は、「自然的に素朴な経験概念からも、超越論的構成的な経験概念からも、超越論的Zuschauerの現象学する経験に固有な特徴は把握されない」(VI.CM/1, S.57)のだ。『第六省察』では、こうした超越論的なものが、二元論的な運動を示す超越論的生を生きる現象学者に他ならない。フッサールの〈超越論的経験〉に対する、このようなフィンクの〈超越論的/現象学的経験〉の独自性は、『第六省察』に付されたフッサールによる批判的注記を顧みれば明らかである<sup>9</sup>。

当然のことながら注記せねばならないのは、フィンクにとってもZuschauerそれじたいが具体的な主観性であるわけではないことだ。すでに確認されたように、Zuschauerと世界構成的自我へと分裂しつつ統一へと向かっていく一連の超越論的生の運動が、絶対的な生の具体化、〈超越論的/現象学的経験〉の内実を担っている。したがってZuschauerとは、それじたいはこうした超越論的生の一方の役割に付された形式的な名前であるが、とはいえ超越論的生の運動のうちに必然的に含まれている限りで、フィンクの具体的主観性にとっては欠かすことのできない構成要素なのだ。ところがフッサールにとって、こうした現象学するZuschauerが具体的主観性のうちへと含まれることはなかった。フッサールにとってのZuschauerは、「反省」という〈方法〉を通じて取り出されてくる抽象的概念、したがってその意味での構築に過ぎず、活動性の自己直観としての「内的意識」の働きによって感触されている自己の活動性として - 少なくともフィンクとの対話の中においては - 捉えることはなかった。

こうしたフッサールのZuschauer解釈をふまえて、フィンクの〈超越論的/現象学的経験〉の独自性が更に際立つことになる。それは上記IV.において示される、「超越論的なものの経験」



としての〈超越論的経験〉が何よりも超越論的な現象学者の経験であり、しかもその第二次的世界化（世間化）という運動を通じて示されるように、事実的に存在するものとしての現象学者の経験であるということだ<sup>10</sup>。世界構成的自我と *Zuschauer* とに分裂している超越論的な生を生きる現象学者は、自ら自身が事実的に現象学という学問を営む主体であることを、また同時に自覚している。フィンクの〈超越論的/現象学的経験〉は、この超越論的なものが再び事実的（経験的）なものとして存在することへと送り返される。ここに、第二次的世界化（世間化）をも射程に収めるフィンクの〈超越論的/現象学的経験〉の独自性が示される。したがって、フィンクの〈超越論的/現象学的経験〉とは、*Zuschauer* の設立という現象学者の自覚としての、此岸（自己）へ向けての「自己内還帰」であると同時に、こうした二元論的な生を再度、自然的態度へと送り返す彼岸（世界/他者）へ向けての転換という契機をも射程におさめている。我々が本章の冒頭で示した〈超越論的経験〉の定義のうちにも、こうした二段階に転換する働きを両翼に配置して形成されている「超越論的なものとしての現象学者の経験」の独自性を示したものに他ならない<sup>11</sup>。

## 7.2 「受動的綜合」をめぐるフッサール - ドゥルーズ問題

我々の考察はこれまで、〈超越論的/現象学的経験〉をめぐるフッサールとフィンクの対話を中心に展開されてきたが、「超越論的経験論」という術語は周知のように、生命の自己差異化の現場へと突き進むドゥルーズの思考のうちからも現れている。我々がこれまで扱ってきたのは、現象学の〈超越論的/現象学的経験〉であるが、これ以降「超越論的経験論」としてフッサール現象学を展開する可能性を見極めていくためにも、ここで『差異と反復』にける「受動的綜合」をめぐるドゥルーズの議論の要点を概観してみよう。

ドゥルーズの「超越論的経験論」の構想は、その挑発的なタイトルから推察しうるように、カントの超越論的哲学への批判的対決を通じて導かれたものである<sup>12</sup>。カントにおいて経験は「可能的経験」として、もっぱら外的な諸条件を通じて獲得可能なものとして考察されている。『第一批判』におけるカントの認識論の構造においては、「理性」の思弁的関心のもと、「構想力」が図式化を行い、「悟性」と「感性」が協働することで、「再認」を通じた諸能力の安定した関係のうちで、対象としての経験が可能になる。これが諸能力の「経験的使用」であり、ここに見られるのは、「理性」を中心に人間の諸能力が相互に規制し、制限し合いつつ経験を構成する安定した主体性の構造である。フッサールの現象学的思惟にもこうした「理性」の目的論に即して断続することなく安定して発展、上昇していく人間の諸能力の構造が確認される。「悟性」によるカテゴリーの適用に相当するものこそ、フッサールの「能動的綜合」の働きであり、こうした「能動的綜合」における受容性の分析が、受容の能力としての「感性」の分析に相当する。こうしたカントの安定した経験のみを導く認識論の体系に対して、その批判的な解体を試みるのがドゥルーズであり、そしてまさにフッサールその人なのである。彼らの試みの目線は、条件性を通じて一方的に規定されて安定的に構成される可能的経験に向けられているのではない。彼らはむしろ、生成しつつある今、「生ける現在」としての経験を、そうした経験の動きのうちへと目線を解除しつつ自らを委ねることで取り出そうと試みるのだ。

### 7.2.1 超越論的感性論としての『受動的綜合』

我々がこれまで確認してきたように、現象学的還元を発端として、発生的現象学の〈方法〉を通じて露呈されてきた受動的な構成層の最低次元における原現在の内的構造は、感性的なる

ものの融合現象である「原連合」に端的に示されているように、悟性によるカテゴリーの適用に服することのない、感性的なもののみに基づく体験独自の領域として露呈されてきたものである。フッサールが受動的綜合の分析を超越論的感性論に配置するのも、感性という能力の独自性格を描き出すことにあったと言える。そこで彼は、『受動的綜合』における最終的な分析主題である「原連合」の分析に、カントの図式論から批判的に距離をとることで、主観的な「生」それじたいの発生的構造の解明を担わせている (XI, S.275f.)。繰り返せば、カントの「感性」は、「理性」の思弁的関心のもとで立法能力を有することになる「悟性」との協働のうちで、受容性の能力として、諸能力と調和して経験の可能性の条件を形成していた。その際、アプリアリな能力である「悟性」に対して、経験的なものとして理解されたカントの「感性」は、もっぱら外的に働きかけるものを受容する能力としてのみ理解されている。「経験」はその際、外的な諸条件を通じてのみ条件づけられて理解されている。こうしたカント的「感性」に対して、『受動的綜合』では、「悟性」によるカテゴリーの適用に従属することのない、いわば不調和な、そしてドゥルーズの用語で言えば経験的行使とは異なった超越的行使としての「感性」に直接与えられている「経験」の、その自己組織化の構造を取り出そうと試みられたのだ。

フッサールの『受動的綜合』において、まさに感性独自の生成する経験が取り出されるべき場面が、ヒュレーの自発的生成をめぐる攻防において示される。フッサールにとってヒュレーは、外的かつ経験的に受容されるだけの感性的な与件ではない。ヒュレーは自我に異他的 *ichfremd* なものであるとは言え、それは経験的な超越という意味での異他的なもの (物理的客観的感覚与件) でもなく、また志向的対象という意味での異他的なもの (志向的超越としてのノエマの意味) でもない。30年代のフッサールの思惟において語られる「原ヒュレー」、「原キネステーズ」、「原本能」がその内実を形成している具体的な体験領域を顧慮すれば、むしろフッサールにとってヒュレーは具体的な体験の实的なものそのものを形成していると言えよう<sup>13</sup>。したがって、フッサールの『受動的綜合』は、こうした本来の課題を顧慮すれば、ドゥルーズの「超越論的経験論」が扱う、生命の差異化の現場である潜在性をめぐる超越論的分析であったと言える。しかしながら、『受動的綜合』での具体的な叙述は、こうした本来の課題を携えて実際にそれを読む者に、若干の戸惑いを感じさせることもまた事実だろう。我々が第三章 3.2.1 で確認した『受動的綜合』の課題と分析内実の乖離も、フッサールの意図に忠実に即して読むゆえに、感じざるを得なかった戸惑いの表明に他ならない。ドゥルーズが現象学の「受動的綜合」をも批判的に解体しつつ、差異化の出来事の起源である潜在性へと問いを進めていくのも、まさにこうした地点なのである。

### 7.2.2 ドゥルーズの「超越論的経験論」における受動的綜合

ドゥルーズの「超越論的経験論」とは、まずもって彼の「实的経験」に示されるように、「〈関係を外在化する〉働きを持った経験」や、「別の〈或るもの〉に生成しつつあるときの感覚されることしかできない自己の変様の感覚」(江川[2003], S.23f.)といった、これら諸経験を条件づけているものへの問いとして提示される。ここに示されるような、超越論的なものの条件づけの具体的な作業が、『差異と反復』では、経験的なものを現働性 *actualité* として規定していく、潜在的なものの現働化 (差異化) のプロセスとして示される (DELEUZE[1968], S.273, 邦訳 319 頁)。

「ひとが感覚されうるものの中で表象=再現前化されることのできるものに基づいて、(感覚されうるものの学としての) 感性論を打ち立てることができたというのは、思えば奇妙なことである。… (中略) …。感覚されることしか可能でないもの、感覚されうるものの存在そのもの、すなわち、差異、ポテンシャルという差異、質的に雑多なものの理由としての強度という差異、これらを私たちが、感覚されうるものなかで直接に把握するとき、まことに経験論は超越論

的になり、感性論は必証的な学問の分野になる」(DELEUZE[1968], S.79f., 邦訳 99 頁)

したがってドゥルーズにとって経験的なものが示されるのは、客観的に実在的なものとしてではなく、潜在的なものの現働化という生成しつつある今を捉えていくことにおいて他ならない (Vgl. 江川[2003], S.36) 14。こうした生成の今における潜在的なものとは、差異が実現化することそのことを条件づけている、差異のうごめく場であり、したがってその限りで、現実性の成立後に回顧的な仕方でも遡及することで見出される可能性とは厳密に区別されねばならない。ドゥルーズの「受動的綜合」とは、こうした現実性 - 可能性の対関係には解消されえない、統一を前提することなく、「自己を差異化しつつある多様なものが自らのうちにその多様性を綜合する諸原理を有するものについて言われる綜合」(江川[2003], S.191) である。ドゥルーズは「受動的綜合」を、「下 - 表象的な sub-représentatives」時間の第一の綜合として (DELEUZE[1968], S.114f., 邦訳 140 頁) - これには「生ける現在」という名前が付けられている -、つまり瞬間の反復にかかわり、相互に独立して継起的な諸瞬間を累積的に縮約することで「現在」を成す根源的な綜合として理解している (ebd., S.97., 邦訳 120 頁)。したがって、フッサールの『受動的綜合』における課題と分析内実の乖離を確認してきた我々にとっても、ここでドゥルーズが現象学における「受動的綜合」へと批判を向けることは理解されうるだろう。

「現象学は第四の共通感覚を、すなわち、今度は受動的綜合としての感性に基づく共通感覚を発見しているのではないだろうか。つまりウアドクサを構成しているからといって、やはりドクサの形式に囚われていることには変わりがない共通感覚を発見しているのではないだろうか」(DELEUZE[1968], S.179., 邦訳 214 頁)

フッサールにおける「能動的綜合」と「受動的綜合」の関係がそうであったように、ドゥルーズにおいても、表象＝現前化の働きである「能動的綜合」に対して、「受動的綜合」はこうした表象＝現前化の働き以前の下 - 表象的な対自の生起として理解されている (ebd., S.98., 邦訳 121 頁)。したがって両者において、「能動的綜合」は「受動的綜合」の上層に重なっており、「受動的綜合」に依存していることになるが、とはいえ、まさにこうした「能動的綜合」の「受動的綜合」に対する依存関係のうちに、ドゥルーズは上記のような第四の共通感覚という感性の経験的行使の場面を認めることになる。

「しかも明白なことに、受動的綜合が、能動的綜合と同時に持続し、それなりの理由で同時にそのものを展開し、能動性に関する非対称的でもあれば相補的でもある新たな定式を見いだすというのでなければ、能動的綜合が受動的綜合のうえに構築される可能性はまったくない」(DELEUZE[1968], S.132., 邦訳 160 頁)

ドゥルーズにとって「受動的綜合」は、表象を司る「能動的綜合」に対する下 - 表象的な対自の生起の出来事を捉えているものであるとはいえ、その際には「感性」が、「受動的綜合」と「能動的綜合」の相補的働きを通じて、諸能力 (感性 - 悟性 - 構想力) の協働のもとで、共通感覚におけるそれぞれ能力に属するものに即した、経験的使用に服することになる。ドゥルーズによる、現象学の「受動的綜合」の批判においても明らかになってきたように、我々はこの地点で、ドゥルーズの議論を背景とした「超越論的経験論」としてのフッサール現象学の可能性へと我々の考察を向け変えていこうと思う。つまりは、経験的なものを現働性として規定する、潜在的なものの現働化の場面へ、差異化のプロセスとして示される反復の構成の最低層へ、「反復を思考されないままにしておくような即自、つまり反復を作るそばからそれを壊す即自」(DELEUZE[1968], S.98., 邦訳 121 頁) へと、〈方法〉を〈事象〉の動きに委ねることで、そこへと入り込みつつ、それを現象学において〈超越論的経験〉として語りうる可能性を導きだ

すことで、上記の試みに具体的な指針を与えていこうと思う。

### 7.3 「超越論的経験論」としてのフッサール現象学

以上から、我々がこれからいよいよ、フッサール現象学を「超越論的経験論」として展開させていくために、まずもって、根源的な差異化の生起の場面をフッサール現象学の現場から抜き出してくる必要があるだろう。しかもそれを、何らかの意味内容・感性的内容であれ、思考の内容であれ - の個体化（個別化）の場面にはなく、自己の超越論的生そのものが差異化を経て個体へと形成されつつある現場を切り開いていく必要がある。フッサール現象学において、生命のこうした差異化の出来事を語りうる場面を、我々は彼のモノド論の展開から抜き出してこよう。フッサールのモノド論の展開のうちには、ドゥルーズにおける潜在的なものの差異化の運動である「現働化 actualisation」を語りうる地点が、確かに見出されている。それは、フッサールのモノド論の展開の中でも、特に 30 年代のモノド論において語られる「モノド化」という超越論的生の絶対的個体化の運動のうちから読み取ることができるだろう。ここに示されるような生命の個体化という運動こそ、現象学における〈超越論的/現象学的経験〉において示された、超越論的生の対向・同一化を繰り返す運動の表現に他ならない。

しかしながら、フッサールのモノド論における「モノド化」の問題は、生命の差異化の運動として、現象学において〈超越論的経験〉を語りうる場面を提供してはいるが、いかにしてこうした生命の差異化の運動が生起しているのかという疑問に対して、この差異化の運動に具体的な内実を与えるような仕方では十分回答を提示してくれるわけではない。いわばフッサールの「モノド化」をめぐる分析は、生命の差異化の運動の形式的な側面での分析であると言える。したがって、そこで示される「モノド化」という出来事は、現象学における〈超越論的経験〉の形式的な規定を表現したものである。これを受け、「モノド化」をフッサールにおける〈超越論的経験〉の形式的規定として確立することを、次章八章での課題に設定する。

フッサール現象学を「超越論的経験論」として展開する可能性をより適切に見極めるためにも、上記の探究によって示されたフッサールにおける〈超越論的経験〉の形式的規定に加えて、我々は更にその具体的な内実の規定を与えていかなければならないだろう。ここでは、ドゥルーズにおける潜在性 *virtualité* の場面を、自己回帰的な活動的生を表現していた中世哲学の概念である〈ハビトゥス〉を受け継いだ、フッサールの〈ハビトゥス〉概念のうちに、そして「受動的習慣性」概念のうちに探られることになる。〈ハビトゥス〉としての人間の知は、獲得後にいったん忘却されることで、自己そのものをも形成する働きを示している。こうした〈ハビトゥス〉としての人間の知のあり方には、知が自らへと向けて折り返す、転換の動きが示されるのであり、まさにこうした生命の自己回帰を根拠づけているのが〈ハビトゥス〉に他ならない<sup>15</sup>。

### 7.4 結び

以上、本章で我々は、現象学における〈超越論的経験〉を、フッサール・フィンの〈超越論的/現象学的経験〉として、『デカルト的省察』の一貫した歩みのうちから取り出してきた。また、ドゥルーズの「超越論的経験論」を踏まえることで、フッサール現象学を「超越論的



「経験論」として展開させるための素地を形成した。以下の、ドゥルーズとフッサールの言葉は - フッサールの言葉に完全な対応をみるのは難しいかもしれないが - 「超越論的経験論」としての両者の課題提示の親近性を示すだろう。

「潜在的なものにおける差異と反復は、現働化 *acactualisation* の、すなわち創造としての異化 = 分化の運動の根拠であり、したがって可能的なものの同一性と類似に取ってかわっているのである。同一性が類似をそそのかすことのできるものは、たかだかひとつの擬似運動、すなわち抽象的な限定としての実在化 *réalisation* という偽りの運動でしかない」(DELEUZE[1968], S.274., 邦訳 320 頁)

「目的論的に構成する生の統一のうちに、絶えず、そして継続して世界が構成される。そしてこの世界のうちに、構成する主観性は自己を世界化されたものとして、絶えず見出す。世界を構成することにおいて、構成する自我は斉一的な諸妥当の自我として発展し、より豊かになる普遍的な妥当の斉一性へと、つまり自己固有の自我であることへと発展しようと努力することの統一のうちにあるものとして展開する。ここにはまた、より完全でより良くありつづける普遍的満足へと努力することが属している。世界のそのつどの発展形態(世界の段階)におけるこうした発展と、発展の進行という流れる現働性 *Aktualität* が、人間の発展の努力のうちに(それゆえあらゆる生物の発展の努力のうちに)客観化されて生じる」(Mat.VIII, S.260. 傍点強調引用者)

これを受け、次の第八章では、現象学における〈超越論的経験〉の具体化の試みの議論として、フッサールの〈モナド〉概念の展開のうちで、特に 30 年代に繰り返される〈絶対的モナド〉の構造をめぐる分析の中で提示される「モナド化」という、超越論的生の絶対的个体化の場面に、「超越論的経験論」としての生命の差異化の問題を確認する。そして結論では、〈超越論的経験〉において描き出された知の自己回帰的な運動を行なう活動的な生の根拠を、フッサールが中世の思想から引き継いだ〈ハビトゥス〉概念のうちに、そして彼において「受動的習慣性」として積極的に展開される具体的分析から確認しようと思う。

## 注

1 周知のように、フッサールの構成概念のうちに「構成」と「創造」という二義性が含まれていることは、フィンクによって 1951 年に指摘されている (Vgl. FINK[1974], LANDGREBE[1982])。

2 この時期には、新カント学派からの影響によって、フッサールが『論研』の第一版で否認していた「純粹自我」を容認していく過程もみられている。詳細にかんしては、MARBACH[1974]、谷[1998]参照。

3 Vgl. 鈴木[2005]。

4 Vgl. LANDGREBE[1982], S.60.

5 Vgl. 「一人の人格が体験する事柄はすべて、彼にとってあらかじめ与えられているものの範囲を上げ、そしてそれらは再び曖昧にせよ明確にせよ想起され、自我を触発し、行動の動機となりうる。しかしながらたとえそうならなくとも、体験された事柄は様々な統覚と連合を新たに形成する諸法則に従って、将来の体験の存立を規定し、そして人格は『経験』を通じて自己を形成する。ここでの経験の概念は、〈妥当性の諸連関の中で、経験による認識の基礎づけが論じられる場合の経験概念〉とは、たしかに別の概念である」(IV, S.271)

6 必証的で明証の程度差が最も十全的な明証をフッサールは、「絶対的明証」と呼んでいる。フッサールの明証概念の詳細にかんしては、SCHMID[2001]を参照。

7 山口は、『論研』第三研究における「質的な契機」のうちに、すでにフッサールの質料的アプリアリの先行思想を読み取っている (山口[2008])。

8 フッサールの「現象学の自己批判」の立場にかんしては、第六章 6.2 を参照。

9 例えばフッサールは、『第六省察』の付論 XI で、Zuschuerr を具体的自我の抽象体としてのみ理解しており、超越論的生における Zuschauer の役割の側面を理解していない (VI.CM/1, S.204)

10 ハイデッガーにおいても同様に、超越論的な問いを問うものそれじたいの事実的な問いへの転換が行われている。酒井潔によって体系的に指摘されたのは、ハイデッガーがライプニッツのモナド論との取り組みの中で、基礎有論から「それ自身の前提であるところの『有を問う現有自身のその事実的、現実的存在』を主題とする有論へ、すなわち『メタ有論』(Metontologie) へ『転換』ないし『反転』すること」(酒井[2001], S.48f.) である。その際に酒井によって提示された「メタ有論」の「メタ」の解釈が、我々の考察にとって非常に示唆的である。彼によると、「メタ有論」は基礎有論の乗り越えではなく、むしろ基礎有論を徹底化することで導かれる形而上学的 Ontik の立場である (ebd., S.51)。したがって「メタ有論」の「メタ」は「超え出ること」を意味するのではなく、「折り返し」、「転換 Umschlag」として、現有から諸事物の現実的有へと折り返すこととして理解される (ebd., S.55)。したがって「メタ有論」は、「有るもの(存在者)(有の意味を問う現有そのものも含めて)を、現実には有るところの有るものとして、existentia の視点で問う有るもの論、すなわち Ontik である」(ebd., S.57)。ハイデッガーのメタ有論の具体的な分析展開は、フッサールの影響のもと、領域的有論へと展開されていくことになるが、こうした問題構制によって示されるハイデッガーの「メタ有論」の立場は、それが有の意味を問う現有の現実的な、事実的な有を問うているように、現象学における〈超越論的経験〉の問題系に非常に近いと言える。この点にかんして、『第六省察』の以下の叙述を参照。「自然的態度において姿をあらわす、現象学することの客観化(これによって、超越論的伝達が初めて可能になる)が、集団的に現象学するものたちが、純粋に超越論的な共同体を形成するための折り返し点 Umschlagsort となる」(VI.CM/1, S.139)

11 ここでみられている自己回帰的な活動的生のダイナミズムは、フッサール-フィンクにおける「現象学すること」をめぐる問題系によって示される経験構造にのみ認められる独自の構造というわけではない。現象学と唯識の両者が示す意識構造の親縁性はこれまでも指摘されてきたが (Vgl. KERN[1964], 山口[2004])、例えば『成唯識論』における「四分義」では、こうした自己回帰的な意識構造が取り出されている。司馬春英は「四分義」における第四分としての証自証明分に、直接的自己意識である原意識(自証分)が孕む「原距離」の問題を指摘している(司馬[2003], [2005])。彼によると、唯識は仮象の発生までをも含めた知の成立の過程や条件性を問う「現出論」として読まれるべきであり、こうした理解のもとで、識転変という「事」が現出を構造化している差異の運動として理解されることになる(司馬[2003], S.98f.)。この(事象)分析に相当するのが、阿頼耶識縁起論であり、そこで「四分義」が反省的思惟の転換を要求することになる。ここに我々にとって非常に示唆的な、自証分と証自証分の関係が示されることになる。司馬がここで述べるのも、表象機能としての「分別変」から開示機能としての「因縁変」への「垂直的な深みの次元への歩み戻り」(司馬[2005], S.239, 242f.) である。こうした「垂直的な歩み戻り」として確認されるのも、「反省」の遂行のさなかで生じる「反省」の遂行という活動性への気づきの問題系、つまりフッサールの「生ける現在」の問題系である。ここから取り出されるのが、「原意識」である自証分という第三義に対する、「原意識」それじたいを自覚している証自証分という第四義である。この「原意識」を自覚することのうちに、「超越論的なものの経験」としての〈超越論的経験〉の場が拓かれてくるよう思われる。

12 Vgl. 「この感性論が私たちにはカントの感性論よりもさらに深遠に思われるのは、カントが受動的な自我を単なる受容性によって定義したとき、彼は、諸感覚を、それら感覚の表象=再現前化のア・プリオリな形式-空間と時間として規定された形式-に関係づけたただけであり、したがって彼が問題にした諸感覚はすでに、すっかり出来上がったものであったからである。…(中略)…。反対に、これまでの分析のねらいは、次の点を指摘しようとするところにあった。すなわち、受容性は、局所的な自我の形成によって、つまり観照あるいは縮約という受動的綜合によって定義されねばならず、しかもこれらの受動的綜合が、諸感覚を受け取る可能性と、それら感覚を再生する力=累乗と、快感によって引き受けられる原則という価値とを同時に説明するという点である」(DELEUZE[1968], S.130., 邦訳 158 頁以下)

13 Vgl. 山口[2005]、稲垣[2007]。

14 江川は、ドゥルーズの「超論的経験論」の究極の企図を、「現働的なものから潜在的なものへと上昇する別の線を形成すること、つまり出来事の完成を潜在性の次元において『反-実現』する試み」(江川[2003], S.69) にみており、諸能力の不協和的一致のうちに潜在性それじたいの〈動的発生〉をみる「超論的〈反-実現〉論」の展開を導いている (ebd., 第五章)。

15 Vgl. 「いまや人間的認識の出発点と究極の完成との間には内的な連続性が見出されることがあきらかになったであろう。また、この内的連続性が習慣によって、ないしは習慣の獲得を通じてもたらされた人間的認識の完全性によって確立されたものであることもあきらかにされたと思う。いかえると、人間的知性がそれによって第一原因の理解へと到達したのと同じ習慣にいわば運ばれて、人間知性は自己へと還帰するのである」(稲垣[1981], S.451)

## 第八章

## モナド論的現象学における〈超越論的経験〉

## 8.1 フッサール〈モナド〉概念の展開

世界と自我の関係が発生的分析の深化に伴って、両者の原初の邂逅の場として、究極的には世界構成に参与しつつある自我の自己構成の分析として展開される現象学の構成的分析論と、「宇宙を映す永遠の生きた鏡」として、世界との相互鏡映の関係のもとにある個体的実体についての論であるライプニッツのモナドロジーの間に親近性が見出されることは、フッサール以降の特にフライブルクを中心とした現象学の展開—ハイデッガー、フィンク<sup>1</sup>、D.マーンケ<sup>2</sup>、H.ロムバッハらの〈モナド〉分析—が示すとおりである。R.クリスティンが適切に指摘しているが、フッサール現象学におけるモナド論がその展開史からして具体的主観性についての理論であり、ライプニッツのモナド論が活動的な生命、宇宙の理論である限りで、両者を相互に補完したモナド論的現象学は、「生きられた主観性」についての現象学となるだろう<sup>3</sup>。ライプニッツ同様、世界関係的な個体的自我概念を含むフッサールの〈モナド〉は、「純粹自我」や「自我極」といった超越論的統覚の機能としての自我概念では描き出せない、超越論的生の経験構造を描き出していると言える<sup>4</sup>。本節で言われる「モナド論的現象学」とはそもそも、フィンクが指摘した意味での超越論的相互主観性論としてのモナド論であること、そして、モナド論の現象学的解釈である現象学的モナド論における構成論的問題構制とは区別された、活動的で具体的な生命の個体化（差異化）という超越論的な出来事その射程におさめていることを以下では示したい<sup>5</sup>。それを受けて最終的に、フッサールにおけるモナド論の展開において、つまり『デカルト的省察』の第四省察と第五省察の延長上に、超越論的相互主観性論としてのモナド論的現象学としてのフィンクの『第六省察』が位置づけられることを確認する。まずは、フッサールのモナド論である現象学的モナド論を、『デカルト的省察』ならびに20年代を中心としたフッサールの〈モナド〉についての思想から概観しておこう。

## 8.1.1 〈モナド〉と自我

フッサールにとって〈モナド〉は、*ego cogito cogitatum* を包括する具体的な自我概念である (XIV, S.261)。〈モナド〉とは、流れる意識における遂行主体であり、諸触発の受け手である自我極が、意識流の持続に伴い習慣性を形成することで具体化した自我である。こうした具体的な自我概念として用いられているフッサールの〈モナド〉概念に対して、その形式性、純粹性、抽象性が際立つ自我概念が純粹自我である。純粹自我は『論研』において、諸作用の統一極としての形式的な自我概念として導入される (XIX/1, S.368, Rb.)。純粹自我は体験流の必然的相関者であり、純粹自我の諸体験は、体験流のうちに包括されている (III, S.200f. und IV, S.101ff.)。純粹自我は、「反省」に基づいて、自我それ自身が自己の作用に媒介されて、その作用の対象へ関係しているものとして現出することが『論研』で提示される (XIX/2, S.391)。そしてこの『論研』の叙述の箇所にも、『論研』第二版の際にフッサールによって、『イデー』Iの57節と80節参照の指示が付される。

まずもって『イデー』Iの57節では、純粹自我が体験には属さないこと、いわゆる「内在

における超越」であることが述べられる (III, S.123)。そして 80 節では、体験の主観的方向と客観的方向が区別され、前者に純粹自我が見出され、後者に体験流が見出される旨が述べられる (III, S.180)。こうしたことから純粹自我は、実的な内在である体験からの超越として理解されるようになる<sup>6</sup>。もちろんこの超越は、志向的对象のように彼岸へと超越することではなく、体験の此岸に常にすでに留まるという意味での「内在における超越」である。こうした純粹自我と体験の関係に対して、体験のうちに自我が極化するという出来事が考察に引き入れられることで、「内在における超越」として空虚なままであった自我概念から、個体的かつ具体的自我である〈モナド〉への展開が生じる。

『デカルト的省察』第四省察では三つの自我概念が、つまり I.極としての自我、II.習慣性の基体としての自我、そしてこうした習慣性を担う具体的な自我を包括する自我概念として III.〈モナド〉が示されている (I, S.102)。まずもって、極としての自我は、対象の同一性の構成と自我の同一性の構成という、同一性綜合の二つの側面にかかわる。自我極は、「触発への機能中心としての入射中心であり、諸作用の能力中心としての放射中心」(XIV, S.30) である<sup>7</sup>。入射中心、放射中心としての自我極は空虚なままで居続けるわけではない。自我極は「超越論的な発生」の有する法則に従って、持続的な固有性を有する (I, S.100)。その結果、自我極は、持続的な「自我に固有なもの」を担う基体となり、具体性を帯びることで自らの歴史性を備え、人格的自我になる (I, S.101) <sup>8</sup>。

モナドはこうした自我の極化を生じる出来事としてみずからのうちに含んでいる。ここから〈モナド〉の具体性は、自我の極化を「生」の出来事として内に含むことで形成されることが理解されよう (XIV, S.27. auch XXXIV, S.471)。「モナドは極としての自我をそれ自身のうちに担う生ける統一であり、また、目覚めた生と隠れた生の統一、諸能力の統一である」(XIV, S.34)。したがって、モナド的「生」は、現実的な意識の志向的連間のみならず、潜在的な意識の全体を包括している (I, S.70. XIV, S.36)。「モナドの流れがもつぱら存在し、自我の極化を伴って存在しうるということ。これがモナドの流れの有する無比の固有性である」(XIV, S.27)。このように具体的な自我である〈モナド〉が、現実的および、潜在的生の連関全体を包括しているので、「モナドとしての自我の現象学的解明という問題が、およそあらゆる構成の問題を包括すべきである」(I, S.70)。以上から、現象学的モナド論、つまり志向的モナド論は、志向的構成論の枠組みにおいて遂行されるべきことが理解される。

以上確認したように、フッサールの〈モナド〉概念は、具体的な意識主観をその射程に収める。その具体化も、流れる意識における諸作用の遂行主体であり、諸触発の受け手である自我極が、この意識流の持続に伴って習慣性を形成することに確認される。形式的な極として捉えられた自我は、具体的内容を持たないという意味で純粹で空虚な自我であるが、こうした純粹自我、自我極は習慣性を獲得することで、内容を備えた具体的な自我になる。このように、意識連関における自我を反省することで、モナド的自我が獲得される<sup>9</sup>。ここに、自我とは区別されて、〈モナド〉が積極的に語られ始める地点がある。

「自我の関与のもとであろうと、無関与のもとであろうと、いずれにせよ可能的な関与のもとでの体験することにおける普遍的生の統一を、我々はモナド的生と名づける。そして我々は、こうした生に属する自我の本質事実を、その共属性において受け取る完全な具体化のうちで、モナド的と名づける。したがって、この体験することに関係する自我と、自我に関係する体験すること、両者が一つのこととして受け取られるとき、我々はモナドについて語るのである」(XIV, S.46) <sup>10</sup>

このように、形式的自我である純粹自我を、世界現実化のさなかにある自我へと展開させる



ことで、世界現実化の目的論的連関における、具体的で個別的な主観性を主題化することができる。客観的世界の志向的解明をその目的としたフッサールの相互主観性論、したがって『デカルト的省察』第五省察における他者構成論が、現象学的モナド論として展開された理由もここにある。ここに他者との交流を可能にする〈モナド〉の志向的「有窓性」が主張されることになる。

### 8.1.2 〈モナド〉の「窓」——志向的「有窓性」と実的「無窓性」——

フッサール独自のモナド論はライプニッツの「無窓」の〈モナド〉に対して、志向的交流可能性としての「窓」を主張する 1920 年代から開始される。〈諸モナド〉はこの「窓」を通じて交流することで、相互主観的に同一な世界を構成している。数多性のもとにある〈諸モナド〉は、現実的、可能的に交流することで「世界」構成のシステムに参加し合っている。こうした経験の斉一的な構成システムにおいて、多様な現出がパースペクティブ的に全てのモナドへと拡張する (XIV, S.295, 360)。この、現出を通じた地平の構造化の運動に巻き込まれつつある〈モナド〉に、フッサールは「窓」を認めている。「私の、またはどのモナドも無現に多くの窓を持つ。他者の身体を理解しうるような知覚が、そうした窓なのだ」(XIII, S.473, auch XIV, S.295, S.360)。フッサールにとってモナドの「窓」は、自己移入による志向的交流を可能にするものであり、この自己移入を通じて、先の拡張された諸現出が同一の現出者として取りまとめられる<sup>11</sup>。個々の〈モナド〉の意識内在における志向的連関は、まずは私の〈モナド〉のうちで、個々の〈モナド〉が物的身体を伴って事物経験とひとつになって統覚されることで、相互主観的に動機づけられる (I, S.133)。個々の〈モナド〉は、「原モナド Urmonade」と呼ばれる私の体験のうちに見出され、再想起による過去の体験流の獲得と類比的に自己移入を通じて、準現在化されることで獲得される。もちろんここで見られているのは、高次の能動的志向性の働きによる志向的な他者の構成の文脈で語られており、フッサールのモナド論の最終的な立場が、「私」が成立する以前の、いかなる意味でも自我の関与なく働く受動的綜合における対化を通じた匿名的間身体性の次元にみられていることは、注意する必要がある<sup>12</sup>。

フッサールのモナド論における「有窓性」は、上記のような問題構制を示す。また〈モナド〉の「窓」は、人格主義的態度における他者へのからの精神的な動機づけの可能性を保障するものでもあり、私と他者との関係はこの「窓」を介して応答可能なものとなり (XIII, S.473)、喜びや悲しみの共同体験の基盤を形成している (XIV, S.269)。このようにフッサールのモナドは志向的に交流しあう「窓」を持つ。

フッサールの〈モナド〉は「窓」を通じて「志向的に」交流可能ではあるが、「実的」には交流不可能で、「窓」が閉じられている。「他のモナドが持つ体験から私の体験は、… (中略) …いかなる実的な結合による橋渡しも行われぬ以上、他のモナドが実的に私のモナドから分け隔てられていることは確かである」(I, S.132, auch XIV, S.260, S.356 und XV, S.373)。フッサールの〈モナド〉は、このように実的には「無窓」である。実的な領域 (実的内在) とは、個々の〈モナド〉が固有の身体の所与性に関係づけられ、生ける現在を有している意識主観である限りで、代替不可能な体験の領域を示している。それらはそれぞれ「自己身体の本源的所与性へと関係づけられた存在」(XIV, S.294) であり、「各々モナドは生ける現在を有している」(XIV, S.359)。実的な内在とは、実的な体験の領域である。

ところで〈モナド〉のこうした「無窓性」解釈には、各々実的な体験を生きる〈モナド〉の複数共在を見渡す視点が前提にされてはじめて可能である (Vgl. 酒井[2000], 田口[2004])。いわば、「窓」という装置によって可能となった内 - 外関係を前提した、閉域としての実的内在である。〈モナド〉の複数共在を見渡している、この隠蔽され前提された視点は、ライプニッツの

『モナドロロジー』では、創造主としての神が〈諸モナド〉を見やる視点に同様の構造が示される。ここではいわば内からしか語られえない〈モナド〉が、外部観測的に叙述されている。ところが、還元を通じて「世界」からの被拘束性を脱却することで、体験の領域へと突き進む現象学者は、「世界」そのものを越えた上空飛行的な外部の視点を用いてはならないはずである。還元を遂行し、純粋な意識内在から世界の成立の解明を目論む現象学者は、各々実的な体験を生きているモナドの複数共在を見渡しようような超越的視点をとることは差し控えねばならない。しかしながら、フッサールのモナド論にこうした視点が介入しているのも、また事実である。実はこうした視点の介入の原因は、フッサールが〈モナド〉獲得に際して行使した〈方法〉に端的に示されている。彼は、自己の純粋な意識連関へと「反省」を遂行することで、〈モナド〉を獲得している (XIV, S.261)。還元という「反省」の態度で見られた〈モナド〉の複数共在は、いわば事物の延長上にある「世界」と、それに対峙する主観性という問題構制における、内部世界的モナド論を提示することになる<sup>13</sup>。ここで、この内-外関係を前提とした閉域としての実的内在という「無窓性」解釈が、ライプニッツのモナド論に内在する、モナドを語る際の視点の問題に起因することを確認しよう。

## 8.2 『モナドロロジー』に内在する視点の問題

周知のようにライプニッツの〈モナド〉は「窓」を有していないが、内的原理を通じて、性質状態や関係は変化を許容する<sup>14</sup>。ここで〈モナド〉の性質とされているのが、「一」において「多」を含み、かつ「多」を表現している「表象」であり、この「表象」間の変化や推移を引き起こす内的原理が「欲求」である。こうした〈モナド〉の諸性質によって、人間〈モナド〉が他の諸動物の〈モナド〉から区別される。つまり、「表象」の度合いが最も高く、「欲求」と「記憶」を伴っている〈モナド〉が「魂」とされ、人間はさらに「理性」と「知識」を有することから、他の諸動物から区別される。したがって我々人間は、最も判明な「表象」を有し、「欲求」と「記憶」を伴い、かつ「理性」と「知識」を有している〈モナド〉ということになる。そしてライプニッツによって、この人間〈モナド〉が自己意識という反省を通じて、自己自身と神、およそ対象一般を知るに至ることが提示される。

「我々は高められて、自己自身を知り、神を知るに至る。そして、これこそ我々のなかにある理性的な魂、すなわち精神と呼ばれているものである」(Mo. §29)

「さらに我々は必然的真理の認識と、真理を抽象する作用によって、反省という行為にまで高められる。この反省が自我と呼ばれるものを考えさせ、これやあれやが我々のなかにあることを考察させる。…(中略)…こうした反省という行為が、我々の思惟の働きの主要な対象を与えてくれるのだ」(Mo. §30)

したがって人間〈モナド〉とは、「反省」を通じて獲得された自我概念であり、その他の諸対象もこうした「反省」を通じて獲得されることが理解される。ここに示された、「反省」を通じて与えられる諸対象という人間〈モナド〉の視点が、ライプニッツの『モナドロロジー』で提示される第一の視点である。

これに対して、『モナドロロジー』の後半部では、事物連関の系列の外にある十分な理由の原理としての「神」に立脚した視点によって、〈モナド〉全体が見渡される<sup>15</sup>。存在するものの源泉であり、必然的な実体である「神」に立脚した視点によって、〈モナド〉は初めて、「反省」を

通じて与えられたものとしてではなく、それぞれが内的原理を有することで活動している〈モナド〉として、相対的な存在論的身分を有することになる。そして周知のように、「神」に立脚した視点を通じた諸〈モナド〉間の関係が、「生きた鏡」と表現されるパースペクティヴの相互包摂関係として明らかになり、この相互包摂関係を通じて見られている様々な宇宙が、唯一の宇宙として示される。

「そこで神だけが原初的な『一』、つまり本源的な単純実体であり、創造されたモナド、すなわち派生的なモナドは、すべてその生産物である」(Mo. §47)

「単純実体が無現に多くあるので、その数だけの異なった宇宙が存在することになる。ただしそれらは、それぞれのモナドの異なった視点から見た、唯一の宇宙のさまざまな眺望に他ならない」(Mo. §57)

こうしたパースペクティヴ的な宇宙理解によって、宇宙全体を見渡す「神」に対して、〈モナド〉の「表現」は自己との関係に最も近く、最も大きいものに限定されることになる。ライプニッツにおいて、創造主としての「神」と、被造物としての人間〈モナド〉の世界関係性がこうして区別される。人間〈モナド〉は「神」に立脚した視点をとることはなく、「神」によって創造されたものなのである。そのかぎり、自己のうちに鏡映している世界が唯一の世界の多様な現れであることを知ることが無い。「神」によってのみ、諸〈モナド〉が鏡映し合う関係そのものを見通すことができるのだ<sup>16</sup>。こうした『モナドロロジー』の展開を踏まえてK.メルテンスも、ライプニッツとフッサールの両〈モナド〉概念に内在する問題点として、そもそも〈モナド〉によって統覚される世界との関連で、いかにして複数性のもとにある個別主観として〈モナド〉を理解しうるのかが不明であることを適切に指摘している(MERTENS[2001])。

### 8.3 〈モナド〉の二義性——絶対的モナドの「無窓性」——

このように、フッサールのモナド論に内在する、隠蔽され前提された視点を通奏低音としつつ、フッサールの〈モナド〉概念に二義性が流入することになる。この〈モナド〉概念の二義性のうちに、先に確認された志向的モナド論という問題構制において確認された、実的「無窓性」とは異なった、絶対的〈モナド〉の「無窓性」が示されるだろう。

まずもってフッサールの〈モナド〉概念の二義性は、意識流と絶対的意識の関係を自己省察する文脈において提示される(XIV, S.35)。内在的時間とは、内在的対象性が己の存在を有する形式、すなわち対象の根源的個体化の形式であった。絶対的意識はこのような内在的時間を構成する意識として『時間講義』で導入されている。こうした存在者の形式である時間を構成する絶対的意識そのものは、したがって時間という形式における存在者では原理上ありえない(X, S.74, 113, 370)<sup>17</sup>。構成論的問題構制における内在的時間と絶対的意識の関係が、フッサール自身に〈モナド〉概念の二義性を自覚させることになる。

「内在的時間のうちに発生の統一がある。そしてそこに、即自的に時間的に構成されたモナドという構成された統一がある。しかしながらこのモナドは、多様な流れのうちに絶対的存在を有する原生き生きたモナドを遡及的に示すのではないだろうか。そしてこの絶対的存在のうちで、充実した内在的時間の内在的現象が、現象する内在的モナドが構成されるのではないだろうか。したがってモナドの個性性の探究は、内在的に構成されたモナドという個性性と、原

構成する流れの規則性へと遡及することによる絶対的モナドという、この両者に向かう」(XIV, S.35)

「私は差し当たり、意識流が内的に自らを構成することを全く見通しておらず、それをまだ学問的に確定しておらず、ましてやモナド的個性性（ここでは、諸能力を有する自我などが構成される）にかんしても確定していなかった」(ebd.)

「原モナド的な流れること、本源的な流れること、それはいまだ、モナド的時間の中での、世界時間の中でのモナドではない。世界時間のうちにあるのは、世界化し時間化したモナドである。…(中略)…。モナドの『世界』の存在は、即自的に先行的なものであるが、しかしこの即自的に第一のものは私であり、生き生きと流れているこの現在（本源的に流れること）である」(XV, S.591)

モナド概念の二義性はこのように、意識流の構成的分析における構成 - 被構成の対立的理解から生じている。先に確認したように、構成論の枠組みにおけるフッサールの「存在」が、被構成的統一体を意味するのであれば、構成しているものそれじたいを「存在する」と形容することはできない。構成するモナドの「絶対性」とは、そのような構成論の枠組みにおける非存在的な「絶対者」という意味で理解しうるだろう。上記引用箇所において、流れの規則性への遡及が、流れと鋭く対比しつつ「絶対的意識」を導入する過程と理解されるならば、〈絶対的モナド〉がこうした「絶対的意識」にまずは対応して名づけられた〈モナド〉概念として理解できよう。こうして、フッサールの〈モナド〉概念に、被構成的内在的〈モナド〉と、〈絶対的モナド〉という二つの内実が含まれていることが明らかになった。

しかしながらこうした〈絶対的モナド〉の導入に際して注記が必要である。それは、フッサールのモナド論の体系は相互主観性論として展開されるが、この相互主観性論がいわゆる他者構成論としてのみ読まれるべきではないことである。確かに『デカルト的省察』の第五省察において、他者構成論の文脈でモナド論が活用されているが、その後の『デカルト的省察』改訂作業に確認できるように、受動的志向性としての対化を通じた本能的、衝動的間モナド的交流のうちにおける他者がフッサールの相互主観性論の射程におさめられている。したがって強調せねばならないのは、フッサールが上で主張している「無窓」の絶対的モナドによっては、相互主観性論そのものが成立しないことである。フッサールのモナド論の最終的な立場として、受動的綜合として働いている対化という匿名的な間身体性における感情移入を通じて、目的論的に生成していく衝動の共同体としてのモナド論が認められていることは看過されてはならない<sup>18</sup>。

したがって、我々が〈モナド〉の二義性から導き出した〈絶対的モナド〉も慎重に扱わねばならない。フッサールの〈モナド〉は、志向的に「有窓」で交流可能であったが、実的には「無窓」であった。ここでは志向的に超越するための「窓」と、各々〈モナド〉の実的な体験領域として「無窓」が確認される。こうした志向的「有窓」と、実的「無窓」という対比も、いまや〈モナド〉概念の二義性に即して解釈し直されるだろう。つまり、被構成的内在的〈モナド〉がまさに志向的な「窓」を有しているのであり、これに対して、構成する体験としての〈絶対的モナド〉が絶対的な意味での「無窓」である。こうした「無窓」の〈絶対的モナド〉は相互に - この「相互に」という表現は「絶対者」概念に矛盾するが - 架橋しえない深淵が横たわっている。「超越論的自我の宇宙は、私のうちに閉じられている」(XV, S.370)。したがって、上に述べたように、こうした〈絶対的モナド〉によっては、そもそもフッサールの相互主観性論は不成立である。このように〈絶対的モナド〉は絶対的に「無窓」であるのだから、それは他者のモナドである「複数性をいまだ有してはいない」(ebd.)。〈モナド〉の二義性が20年代に



自覚されて以降、30年代に展開されるフッサールの〈モナド〉分析には、このような実的「無窓」と絶対的「無窓」という「無窓性」の二義性に即した分析展開をみせるようになる。

#### 8.4 フッサール〈モナド〉分析の意義——「モナド化」の射程——

以上、フッサールにおける〈モナド〉概念の展開を追ってきたわけだが、我々の本論の関心において、すなわち現象学における〈超越論的経験〉を具体的に語る関心に即して意義深いのは、〈モナド〉が具体的な自我概念を射程におさめていることである。フッサールはライプニッツの〈モナド〉概念を、自らの自我論のうちへと展開させることで、具体的な自我分析への移行が可能になった。この自我の具体性も、空虚な自我概念であった純粹自我に「習慣性」を関連させることで、倫理的生のもとにある高次の人格といった具体的な自我概念を導き出すことが可能になっている。「習慣性」を通じた具体的な自我概念の獲得を、フッサール〈モナド〉分析の意義の第一点としてまずは挙げておきたい。

〈モナド〉分析が有する意義は、自我論的文脈に対してだけではない。フッサールが「生」の分析において、「自我性」ないし「意識生」からの決定的な一步を踏み出すのが、「モナド的生 *Monadisches Leben*」の分析の着手である。第二章で確認したように、構成的現象学にとって「生」は、なによりもまず「意識生」、「自我生」であった。しかしながらこうした、自我や意識と等値された「生」においては、全ての〈事象〉が構成論的枠内において「自我に対する」、「意識における」〈事象〉へと転化してしまう。ここでの「生」は、いわば「死せる生」とでも名付けうるような、生動性をすでに失った「生」の残滓にすぎないだろう。これに対して「モナド的生」は、「モナド化」という「生」そのものの個体化の出来事が端的に示すように、もはや存在論的地平上の出来事として語りうるものではない。ここに、フッサールの〈モナド〉分析の第二の意義がある。それは、〈モナド〉そのものが習慣的な「生」を含んだ具体的主観性概念であることから、フッサールの〈絶対的モナド〉の分析に端的に示されているように、モナド論的現象学は現象学的な「生」そのものの存在論的分析への移行を形成しているということだ。我々はここから、ライプニッツの『モナドロジー』の志向的現象学的解釈である現象学的モナド論に対して、超越論的モナド論としてのモナド論的現象学を積極的に語り始める。我々の文脈に引き戻せば、「モナド化」という出来事は、まさに〈超越論的/現象学的経験〉の具体的内実を表しているのだ。

「流れる恒常性のうちで世界を構成し、構成しているエゴという絶対的エゴのうちに、こうした普遍的な構成の遂行の土壌として、モナド化という自己異他化がある」(XV, S.636)

「したがって、次のように言わねばならない。それは、モナド化とともに一つになってすでに生じていた自我主観の自然化（心理物理的構成）への途上と、その無限性における自然の空間時間的構成への途上において初めて、モナドの開かれた普遍が構成されうると」(XV, S.639)

「どのモナド的自我もまた、心的自我として必然的に構成され、モナド的生と習慣性によって具体的である。このようにして、こうした心という個々の身体の心は具体的である。モナド化、モナド的構成はしたがって本質的であるので、あらゆるモナドの自然化、空間時間性におけるモナドの時間客観化を含蓄する。しかしここには同時に、絶対的エゴとされた私が、自分の体験流と私の全存在をそこに拡張している内在的時間性が、自己異他化とモナド化によって、モナド的主観の内在的時間性へと、心的物的自然における心の内在的時間性に『なる』ことが、

ないしはすでにあらねばならないことが含まれている」(ebd.)

「それゆえ、絶対的に具体的で、完全で欠けるところのないエゴは、モナド的エゴとしてモナド化される。…(中略)…この絶対的エゴが自らを自己異化し、モナド化することで、モナド化することそれじたいがモナド化される」(XV, S.640)<sup>19</sup>

こうしたモナド論の展開で興味深いのは、「モナド化 *Monadisierung*」という出来事の意義である。フッサールの〈モナド〉概念には、「生」のうちで自我が極化する出来事が内包されていることは先に述べた。こうしたモナド的生における個体化の出来事とは、すなわち「自我の極化 *Ich-Polarisierung*」である。ここではモナド的生において、自己が内在的意識の流れのうちへと極として現出する出来事が描かれている<sup>20</sup>。『ベルナウ草稿』における自我の個体化の分析も、遍時間的個体性として、内在的時間形式のうちへとそのつど極化する出来事として語られている。これに対して上記引用箇所と言われる「モナド化」は、超越論的生そのものの絶対的個体化/差異化という出来事につけられた名前である。「生」における自我の極化という出来事から、この「生」そのものが絶対的個体化という運動を繰り広げている場面への転回を、フッサールの「モナド化」をめぐる叙述が我々に示している。最後に我々は、ここで示された〈モナド化〉という超越論的生の絶対的個体化の運動を、フッサールの「絶対者」の内的構造として考察してみたい。その意図は、現象学的モナド論からモナド論的現象学への展開のうちで「絶対者」の問題を考察することを通じて、絶対的個体化(「モナド化」)の運動が「絶対者」の内的構造のうちで描きうる可能性を示すことで、フッサール-フィンクの〈超越論的経験〉の見かけの断絶を架橋することにある。

## 8.5 現象学的モナド論からモナド論的現象学へ

フッサールの後期時間論である『C草稿』で繰り返された「生ける現在」の構造分析は、活動状態にある現象学的思惟の匿名態を現行犯確保する試みである。フィンクは、「生ける現在」を超越論的生の流動する自己現前と捉え、その謎性を、現象学する自我と世界構成する自我との超越論的存在様式の異質性を含んだ同一性の問題とした(VI.CM/1, S.58)。対するにフッサールは、例えば1930年夏の草稿(C5/1-9 und BII6/4-5)では、「生ける現在」を、エポケーを遂行している現在として、先反省的現在の構造として分析しつつ(XXXIV, S.172)、そのような「生ける現在」の構造を、自我の活動と体験の流れの受動的志向性の関係として問うている(XXXIV, S.179)。ここに示される受動性が、我々が第一章で確認しておいた「流れの受動性」であった。つまり自我が覚醒していようといまいと、こうした自我とは無関係に「流れ」が流れていることという受動性である(ebd.)。したがって生ける現在の「流れの受動性」は、自我によってから生じるのではなく、常にすでに「自己超越の運動」(XV, S.595)として受動的に生じているという意味の受動性として理解できる。自我は反省を介して事後的にこの「流れ」を覚認することしかできない。現象学の課題は、この「先-時間化という原現象の存在仕方を理解へともたらず地点」(XXXIV, S.180)へと到達することである。フッサール自身記しているように、私の精神的な内在が、超越論的態度において、超越論的な内在的体験流へ変わったとしても、このような現在の構造を時間様相のもとで語っている限り、現象学的分析ははまだ「生ける現在」、原流れる生には到達していないのだ(XV, S.583f.)。こうした現象学的立場が、フッサールとフィンクが見ていた高次の超越論的素朴性である。時間の様相化のもとで時間化を理解することはしたがって、「生ける現在」、つまり時間化そのものの起源、したがってあらゆる現象性の起源の開示とはラディカルに区別されねばならない<sup>21</sup>。この区別の必然性が、フ

インクの指摘した「超越論的素朴性」の自覚への内的動機づけを形成し、方法論要請を促した。ではいったい、このように理解された時間化の起源はいかにして積極的に語りうるのだろうか。以下では、「絶対者」をめぐるフッサールとフィンクの分析を参照することで、モナド論的現象学の展開のうちで、上記の問いへの若干の示唆を示そうと思う。

まず注目したいのは、上記の1930年夏の草稿に付された1932年の補遺である。同補遺は時期的には、フッサールがフィンクの『第六省察』に集中して取り組み始めた時期と一致する<sup>22</sup>。この草稿においては、明証的な所与性の体験の前提となる時間化が、超越論的に現象学を行なう自我による時間化である旨が記されている(XXXIV, S.181)。ここで先の、「流れ」の先-時間化理解と併せてフッサールは、時間化の二つの側面を提示している。一つは、「流れること」が時間化に先行している「流れの時間化」であり、いまひとつが、エゴが時間化に先行する「エゴによる時間化」である(Vgl.XIV, S.46)。もちろんこうしたエゴを時間化の遂行者として、時間化の彼方に設定することは、実体形而上学へ回帰することになるだろう。フッサール自身はこうした解釈を当然のことながら採ることはなく、本論の立場もこうした現象学の実体形而上学化に同道するものではないことを、ここで改めて強く注意しておきたい。

むしろ我々の解釈は、時間化に先行するエゴを、時間化の遂行者として彼方に絶対的に設定するのではなく、行為の手前に、自己の活動性へと向け返すこととして理解しようと思う。こうした解釈の背景として、例えばフッサールが「流れること」に先行する反省し分析する自我を、「私の可能的行為」と表現していることも挙げられよう(Vgl.XV, S.586)。それゆえ、時間化に先行するエゴがフッサールによって超越論的-現象学的に目覚めた意識の自我とされているように(XXXIV, S.181)、「私の可能的行為」とは「現象学すること」に他ならない。フッサールの語る絶対者も、まさにこうした時間化の此岸に匿名的にある、現象学する自我に関係している。したがって、こうした現象学する自我にかんして絶対者が言われるのも、それが全ての認識しうる存在者を己のうちに担い、他我存在の意味を無効化し、そもそも「エゴ」と呼ばれることが誤りである限りである(XV, S.585 auch VI.CM/1, S.194)。この時間化に先行するものとして語られる「絶対者」の内的構造が、フッサール-フィンクにおいて、自らの生を差異化しつつ生起している生命の運動という「モナド化」として示されるようになる(XV, S.640)<sup>23</sup>。このことを以下では確認しよう。

〈モナド〉は、生の連関全体を含む具体的な自我概念であった。したがって「モナド化」そのものを語るということは、現象学的「反省」によって対象化された極としての自我を語ることは異なる。「モナド化」という生の出来事それじたいが、すでに方法論の課題設定のうちから語られた〈事象そのもの〉であると言える。というのも、〈モナド〉が世界関係的な自我を意味する限りで、〈モナド〉の主題化(「モナド化」という出来事)は、単に純粋な自我を反省的に構成論の枠組みで主題化する試みではなく<sup>24</sup>、世界現実化する(世界する Welten)生そのものの主題化の試みだからである<sup>25</sup>。我々が現象学的モナド論と区別して、モナド論的現象学を積極的に語るのも、こうした〈方法〉に即した区別に従っている。フィンクの方法論の構想も、以下に確認するように、以上のようなフッサールのモナド論の展開から導かれている、あるいはモナド論を一つの契機としていると言えよう。

フィンクにおける〈モナド〉概念も、その生において構成された対象性とひとつとなった超越論的エゴの生の統一を包括している(VI.CM/2, S.236)。第五省察までの原理論においては、還元によって与えられるモナド総体が、開かれた複数性なのか閉じられた複数性なのか、あるいはこのような総体における他者がそもそも超越論的他者なのか否かは解明されえない(VI.CM/1, S.7)。この解明不可能性は、フッサールの30年代モナド論において際立ってきた〈モナド〉の「無窓性」が、単なる内-外関係をいったん前提したうえでの、交流不可能性と

しての「無窓」ではなく、そこに踏み越し得ない深遠を覗き込んでしまったがゆえの、超越論的自我の閉じられた宇宙であることを端的に示している (XV, S.370)。フィンク-アルヒーフ所蔵の、『デカルト的省察』改訂にかかわる草稿では、このような超越論的モナド論 (モナド論的現象学) の立場が「絶対者」との関連で次のように指摘されている。

「絶対者の現出論としての現象学は、絶対的主観性の複数性、超〈超越論的〉モナド全へと最終的に遡行するように思われる」(Z-VI/4a zit. von BRUZINA[1989])

「モナド全」それ自身は、超越論的生の被構成的存立ではあるが (Z-VI/6a, zit.von.BRUZINA[1989])、フィンクは、絶対者の現象論としての現象学が、絶対的主観の複数性である超越論的モナド全へと遡行する可能性を考察している<sup>26</sup>。絶対者の現象 (現出) 論とは「世界を現実化しつつ構成する主観性がみずからを現実化する」(VI.CM/1, S.49, S.64) 生成的かつ創造的プロセスとして理解される。もちろんこの世界現実化のプロセスは、超越論的主観性と世界との構成的関係づけ (原理論) ではなく、まさに世界を現実化しつつこの世界へと関係する超越論的なものであるモナド的生の自己実現化のプロセスである。このように、絶対者の現象論としての相互主観性論が、フィンクによって超越論的モナド論として解釈される。超越論的モナド論の課題は、超越論的存在が、世界構成するモナド全体を意味するのみならず、存在の理念を超越する仕方でモナド全体が存在することを提示しなければならない (VI.CM/1, S.84)。超越論的モナド論は、フィンクの方法論によってはじめてその射程が見極められうる、超越論的相互主観性論であると言える。

## 8.6 結び

フィンクの『第六省察』は、本文執筆 10 年後に付された『前書き』にあるように - したがってそれは本来、『後書き』としての性格を持つことに注意せねばならないが -、「絶対的精神の非存在的哲学」を予示しつつその方法論が構想されている。フィンクにおいて、現象学の自己批判が存在 (の意味) への問いという仕方でなされるのも、本来的には「非存在的」であるような、「絶対者」の存在様式が、方法論においてこそ主題化されうるからである。このような非存在的という意味での「先存在的」次元<sup>27</sup>からの存在の解釈を自らのテーゼとする超越論的観念論としてのフィンクの現象学理解は、存在者を存在者によって説明する内部世界的観念論から距離を置く (VI.CM/1, S.178)。〈超越論的/現象学的経験〉とはしたがって、構成的プロセスを「先存在」の状態から引き離す、つまり「先存在的な生の経過」を存在者化するような産出的知の経験なのである (VI.CM/1, S.85f.)。本章では『第六省察』における〈超越論的/現象学的経験〉を超越論的モナド論の文脈で読解することで、形而上学的実体へと巻き込まれることのない現象学的「絶対者」の積極的な内実を追ってきた。その際には、「モナド化」という超越論的生の対自化の出来事が、このような知の産出性を視野に治めつつ「絶対者」の運動として解釈されることで、〈超越論的/現象学的経験〉の具体的内実に参与していることが理解された。



## 注

<sup>1</sup> 酒井によると、フィンクは1951/52冬学期、1958夏学期、1961/62冬学期の計三度の講義でライプニッツを扱っている。特に三度目の講義では、『モナドロジー』第七節の「無窓性」を、増大/現象の運動性の排除と解釈することで、〈モナド〉が、場所的变化を有さない全体的「世界」と捉えられている。そこでは〈モナド〉の運動形式の変化が、〈諸モナド〉の差異性として理解されることで、「宇宙論的差異」の思想が語られている（酒井[2000], S.13）。

<sup>2</sup> D.マーンケ（1884~1939）は、1922年フライブルクのフッサールのもとで、博士論文『ライプニッツの普遍数学と個別形而上学の総合』を提出し、1927/28年よりフライブルクへ移ったハイデッガーの後を受け、マールブルク大学教授を務めた。彼が1917年に著わした『新モナド論』では、ライプニッツにおけるイデア的なものと現実性との間のモナド的思想の揺れ動きが、フッサールの「超越論的意識」の予感として解釈されている（Vgl. CRISTIN/SAKAI[2000], S.323ff.）。マーンケの同書における〈モナド〉理解は、固定した実体ではなく、「出来事を時間的生成のうちへと固定していく生の規則」（MAHNKE[1917], S.9）、「生きる活動」（ibid. S.13）というものである。

<sup>3</sup> クリスティンにおいて明確になっているとは言い難いが、ライプニッツの『モナドロジー』の現象学的解釈である「現象学的モナド論 Phänomenologische Monadologie」（フッサール・マーンケ）が、「志向的モナド論 Intentionale Monadologie」であるのに対して、「モナド論的現象学 Monadologische Phänomenologie」とは「超越論的モナド論 Transzendente Monadologie」（フィンク）の展開を射程に収める（CRISTIN[2000], S.232ff.）。フッサール・マーンケと、フィンクの両者のモナド論理解の相違にかんしては北野[1998]参照。

<sup>4</sup> 例えばメルテンスは、ライプニッツとフッサールの世界関係の主観性としての〈モナド〉概念に共通する問題性を、自ら内在的な世界所持規定を無限に充実するモナドが、具体化の進行に際しては、このような普遍的な世界充実を排除しうる点に見出している（MERTENS[2001], S.3f.）。

<sup>5</sup> ここで意図されているフィンクの超越論的モナド論とは、世界を構成する主観性としての超越論的主観性が、世界の現実化のさなかで自己自身を現実化しつつあるモナド的な相互主観性として考察される立場である（VI.CM/1, S.63）。

<sup>6</sup> Vgl. 「体験流において我々が有していないものが自我自身である。それは同一の中心、極であり、体験流全体の内実に関連づけられている…」（XXXIII, S.277）。『ベルナウ草稿』の同箇所（テキスト Nr.14）では、自我の個体化の分析が行われている。自我は対象 Gegenstand のように時間的に対象化されて個体化されることのない、原象 Urstand であり、自我は自らの個体化を、「機能する中心」として遂行する（XXXIII, S.277f.）。フッサールにおける自我の個体化の問題にかんしては、TAGUCHI[2006]、稲垣[2007]を参照。

<sup>7</sup> しかしながら、自我極の身分は30年代においても不安定である。Vgl. 「自我極、それがあるところのものは、活動、触発の担い手ではなく、基体ではない」（EIII2, 23, Zit.von HELD[1966]）。また、「生ける極」という表現も『C草稿』で見られるが、「極化」という出来事のうちこそ、こうした「生動性」が探究されるべきであって、「自我極」の「極」そのものは「死せる極」であると言えよう。

<sup>8</sup> ここに、フッサールの人格概念が端的に示されている。つまりフッサールにとっては、純粋な受動性の領域における衝動の主体を、そもそも人格として理解することはできず（XIV, S.31ff.）、我々が第四章でフッサールの「愛」の問題で扱ったように、衝動的に向けられてあることはまだ人格的行為とは言えないのだ（VX, S.599）。同様にマーンケも、人間モナドのみが、衝動的行為から倫理的次元へと上昇しうることを『新モナド論』で述べている。「人間の理性的魂/精神：人間のみが、種の本能のもとにある衝動的行為を越えて、自由で人倫的な行為との、明瞭的に意識された倫理的な価値関係を通じて上昇しうる」（MAHNKE[1917], S.26）。同書でのマーンケのモナド論は、〈モナド〉をミクロコスモスと捉え（ibid., S.58）、〈モナド〉の体験をプレタターノの志向と解釈し（ibid., S.14f.）、また「世界の調和」を目的論的構造連関として解釈するなど（ibid., S.53）、全体的にフッサールの志向的モナド論の枠組を逸脱することはないが、以下のようにマーンケ本人は自身の『新モナド論』を、フッサールの〈モナド〉解釈に汲み尽されるものではないと考えていたことも指摘されねばならない。「私が尊敬する先生の哲学的探究の成果が、私自身の考えの出発点をほとんどあらゆる箇所て形成したことを前もって指摘せねばならない。たとえその地点で、彼とは別の方向へ私が向かっていたとしても」（ibid., S.14）

<sup>9</sup> Vgl. 「私の意識連関へ、全体的主観性、純粋自我へと反省すれば、…（中略）…私は私のモナドを獲得することになる。このモナドにおいて、世界はまさに経験されたものとして、顕在的な経験の相関として、それらの志向的統一として与えられる」（XIV, S.261）

<sup>10</sup> フィンクによる、〈モナド〉の同様の解釈として、以下を参照。「『モナド』というタイトルは、その生のうちで構成された対象性と一つになった超越論的エゴの生の統一を包含している」（VI.CM/2, S.236）

<sup>11</sup> 後年フッサールは、こうした志向的「窓」を通じた相互内属を、「形而上学的」原事実、「絶対者の相互内属」とも表現することになる（XV, S.366）。

<sup>12</sup> Vgl. 山口[2005]。こうした匿名の間身体的な本能的交流にみられるのが、「生ける共有現在」という生命の共有現在である。

<sup>13</sup> 例えば、私から見られた諸〈モナド〉の関係に、原初の時・空を構成する意識の原秩序的能作である、同時性と継続性の形式をフッサールは認めている。Vgl. 「では、モナド的相互主観性には何があるだろうか。モナド

の主観性の全性とは、まさに『世界』であり、そこにおいては個々の主観は事物である。すなわち、普遍的共在、つまり同時性と継続性の形式としての世界の形式においてあるのだ」(XV, S.376, S.636)

14 同様の、フッサールの〈モナド〉における内実規定にかんして、以下を参照。「諸モナドは始まることも、終わることもありえない。超越論的モナド全は、自己自身と同一である。〔他方で〕時間的、世界的プロセスは、超越論的には、交流しつつある諸モナドの生のプロセスであり、そこでは同一のモナドが様々に交流しつつ働きかけている」(XV, S.609)

15 『モナドロジー』§31-§38において呈示される「矛盾律」、「充足理由(根拠)律」を転換点として、それ以前の有るものの有るのWasseinの議論(有論)から、唯一の現実世界の、その現実存在する事実の主観化(メタ有論)が行われていることを、酒井は指摘している(酒井[2001], S.60f.)。我々がこうした転換、第二の視点から否定的に扱われているのは、それがフッサールにおける志向的構成論における事物存在者として解釈されてしまう限りにおいてである。当然のことながら、有の意味を問うことそれじたいの現実的な問題は、先章で確認したように、フッサール-フィンクにおける〈超越論的現象学的経験〉として主題化されるに至る。

16 モナド論一般に内在する視点の問題に関しては、田口[2005]を参照。

17 フッサールのモナド論に内在する構成-被構成の対立は、30年代の分析においても立ち現れている。以下の箇所を参照。「原モナド的流れ、原初的流れ、それはモナド的時間におけるモナドではなく、世界時間のうちにはない。世界時間のうちにあるのは世界化し、時間化したモナドである」(XV, S.591)

18 Vgl.山口[2005]。また、フッサールの「対化」と、システム論の「カップリング」の類似性にかんしては、DEPRAZ[2008]を参照。

19 本論では扱えないが、こうしたモナド化する超越論的生の絶対的个体化の場面は、あきらかに「生」の自己触発の場面から、自己産出的な場面へと転回している。こうした自己産出的な「生」は、例えばフィヒテの後期知識学における絶対者の像化の分析のうちに、そしてアンリの『我は真理なり』、『受肉』における「強い触発」の分析のうちに見出せる。アンリにおける生の自己触発モデルから自己産出モデルへの転回にかんして、永井[2007]第二章に示唆を受けた。

20 注の7で述べたように、フッサールの「自我極」も二義的である。それはまずもって、対象極との相関的な関係のもとで、内在的時間性のうちで捉えられている一方で、以下に引用するように、「原生きる極」としても性格づけられている。「原生きる諸作用における原生きる極(それは存在し、作動しつつある極であり、ある現在を対自的に創設するが、それじしんは現-在、対置する今を意味しない)と、対置へと至り、こうしたものとして、ある新たな原生きる極に対してある、もはや生ける極ではないものが常に区別される。…(中略)…。自我は機能中心である。それはいつでも同一の自我、『自己自身』をかくかく作動し、作動されつつ保持する中心として主題化しえ、このようにして自己自身に対してあるような機能の機能中心でありうる」(XIV, S.29)。しかしながらこうした「原生きる極」がいかなる〈事象〉を提示しているかは、フッサールの叙述から読み取ることは難しい。フィンクを背景に、絶対者への「窓」として、フッサールのこうした「自我極」を語りうるのであれば、現れの現れることの媒体的機能を生動的な生として語る可能性が見出されるだろう(Vgl.新田[2001], TENGELYI[1996], 武内[1996], [2002])。

21 このような時間地平そのものを開く働きに、フィンクは「脱現在化 Entgegenwärtigung」という表現を使っている。したがって超越論的体験流は「脱現在化する時間統一である」(Z·X16a zit. von BRUZINA[1989])と表現される。武内はこの「脱現在化」という時間化一般の出来事を、『ベルナウ草稿』改訂にかんするフィンクの初期時間論草稿に依拠しつつ、絶対者の非存在性格(時間揺動)を析出し、ハイデッガーの超越論的構想力解釈との対決を通じて、フィンク独自の「世界」への問いの位相を明らかにしている(武内[2000], S.118f., S.127)。

22 シューマンは、同補遺の年代を、1932年7月15日のフッサールとケアンズの会話から、1932年7月と推定している(XXXIV, S.561)

23 Vgl.「我々全ては存在の共同体に、時間的な相互外在に、時間化する相互内在にある。そのうちへと振り返ると、時間化の時間化が、原時間化する本源性的時間化が、ないしはこうした本源性的内的共同体化がある。したがって、立ちとどまる本源性的生動性(時間様相を持たない現在)が、モナドの生動性としても語られうる」(XV, S.668.傍点強調引用者)。

24 Vgl.「自我の自己構成は極の構成ではない。自我はそもそも体験の極(「超越論的統覚」)などではない。むしろ極という性格は、時間それ自身が恒常的に居合わせてあることのうちに基づいている。恒常的に自己時間化する時間が自我である。しかしながら時間の時間化は状態措定である」(Z·VII, XXXII/7a zit. von BRUZINA[1989])

25 フィンクは、絶対者の自己時間化を「モナド化」として解釈している。「私は自己時間化における絶対的なものを、私の人間的な空間時間性と、私の心的な内在的生において有するのであり、自己の前に眠りの時期を持つものとして有する。それゆえ、『眠りの時期』という超越論的様態があり、モナド化において、眠りの時期におけるモナドとしての自我と、目覚めるもの、または眠れるものとしての他者がある」(VI·CM/1, S.215)

26 フッサールにおいても絶対的に時間化した存在の段階で「モナド全」が語られている(XV, S.669)。同様に

以下参照。「絶対者とは絶対的時間化に他ならない。絶対的時間化を、私たちが留まりつつ流れる本源性として私が直接見出す絶対者として解釈することは、絶対者が原存在するものへと〔至るようなものとして〕、時間化〔を解釈することなのである〕。そしてそのようにして、絶対的モナド全ないし、全モナド的本源性が、時間化からしてのみある。存在するもの、また絶対的に存在するものも、地平的なものうちにおける存在するものであるように、全モナド的存在は地平的なものうちにおける存在である。そしてこの地平的なものには無限性、無限の潜在性が属している」(XV, S.670)。ここでは「絶対者」が「絶対的時間化」として語られているが、その際には「絶対的時間化」と「時間化」は厳密に区別されねばならない。なぜならば、「絶対的時間化」と「時間化」の関係に、〈絶対的モナド〉と相対的(複数性を許容する)〈モナド〉の関係を対応して、フッサールは理解しているからである。

<sup>27</sup> したがって、フッサールの語法での「先存在的」は、「先構成的」と同義である。

## 結論

### 「超越論的経験論」としてのフッサール現象学の可能性

#### 『デカルト的省察』における省察の歩みと〈ハビトゥス〉

フッサールの『デカルト的省察』の結論が、アウグスティヌスの以下の言葉の引用で終わっているのは、我々にとって非常に示唆的である。その言葉とは、「外へと行こうとはせずに、汝自身のうちへと帰れ。真理は人の内部に保持されている」*Nori foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas* というものである (I., S.183)。この言葉は、世界を喪失した学問としての実証科学を批判する意図でフッサールによって引用されているが、我々の本論の分析にとっては以下の諸点で、非常に示唆的な言葉であると言える。我々はこれまでフィンクの『第六省察』を扱ってきたが、彼の省察がフッサールの省察の課題を引き受ける仕方であって歩まれていることは明らかである。しかも、それまでの省察の道りを批判的に吟味する役割、つまり「現象学の自己批判」の役割がこの『第六省察』に担わされている。このフィンクの「現象学の自己批判」の立場こそが、「現象学すること」そのこととしての「汝自身のうちへと」帰ることに他ならない。『デカルト的省察』結論部での上記の言葉はしたがって、意識の純粹内在への回帰を要請する文言としてではなく、むしろ「現象学すること」という自己の現象学的知の活動性そのものへと還帰することが、あらかじめフッサールによって予告されていたと言えるのではないだろうか。フッサールによる上記の言葉の引用は、第五省察から『第六省察』へと転回する現象学者の省察の道行を的確に示していたものと解釈することができる。

また、このように現象学の省察の歩みが転回を経ることで、人の内部に見出される真理のあり方が重要であるように思われる。アウグスティヌスはここで、真理は保持されていると表現している。この真理の保持の仕方、ここに〈ハビトゥス *habitus*〉としての人間の知のあり方が際立ってくる。獲得されて、一度忘却されることを通じて、身体に根ざした知として再獲得されてくる人間の実践的な知のあり方を表現する〈ハビトゥス〉を背景にすると、省察全体を通じて転回を経験する現象学者の歩みが、自己回帰的な知、〈ハビトゥス〉の生を生きる現象学者の〈超越論的経験〉そのものを示していることが理解されよう。〈ハビトゥス〉はこうした自己回帰的な経験のあり方を示した人間の知であり、フッサールが経験的な概念としての「習慣性 *Habitualität*」と区別して、*habitus* や「受動的習慣性 *Passive Habitualität*」という概念を用いる際には、明らかに上記にみられるような自己回帰的な活動性としての生がそこに認められている。本論を閉じるにあたり、フッサール-フィンクを通じて明らかになってきた、現象学における〈超越論的経験〉に示される生の自己回帰的運動に、その運動の根拠として、フッサールの〈ハビトゥス〉概念を認めることで、「超越論的経験論」としてのフッサール現象学の可能性を考察してみたい。

#### 超越論的概念としての〈ハビトゥス〉

〈ハビトゥス *habitus*〉は、ラテン語動詞 *habere* 「保持をする」が指し示しているように、単に表象として見られたもの - この「見ること」、しかも「有体的に *leibhaftig* 見ること」がフッサールの明証性概念の根本規定である - とは区別される、保持することを通じて形成されてくる体験の深層部を指し示している。山内はこうした〈ハビトゥス〉のうちから、*se habere* において示される自己回帰的な経験層を取り出している (山内[2001], S.130)。ここには、能動-



受動的対概念において理解されるような行為の反転的性格が示されているのではなく、中動層的な行為（活動）が示され、生の行為遂行的場面が取り出されている。したがって〈ハビトゥス〉に内在する自己回帰的な活動的生は、その文法形式において再帰代名詞を目的語とするものの、この行為（活動）そのものは純粋な活動のさなかでの行為、「可能態と現実態の中間にある、現実化しつつある可能性」(ebd.)<sup>1</sup>を表現しており、ここに、認識論における自発性として理解される能動性とは異なった、活動的生のダイナミズムの次元が切り開かれてくる<sup>2</sup>。ここには、「たえず自己を超越していく」という「習慣」の基本構造が示されている(稲垣[1981], S.53)。

しかしながら経験論の興隆以降、カントの超越論的哲学の体系においては、こうした自己回帰的な活動的生としての〈ハビトゥス〉が積極的に扱われることはなかった。顕著なのは、カントの認識論における〈ハビトゥス〉、すなわち「習慣性(習性)」の役割であろう。カントの超越論的哲学の体系においては、「習慣性(習慣)」は経験的なもの *empirisch* とされ、「経験/体験」を通じて獲得されてくるものとして理解される。これと異なった展開をみせているのが、フッサールの現象学である。フッサールにおいては、「超越論的」と「経験的」の概念対は、カントにおけるのとは異なり、経験の可能性の条件として前者が後者に対して論理的な前提をなしてはいない。したがってフッサールが、経験的自我が有する実在的傾向としての「習慣性(習性)」と区別して、「受動的習慣性 *passive Habitualität*」、そして〈ハビトゥス〉という伝統的な概念を用いて名指している自己回帰的な活動的生の場面に、「超越論的なものの経験」としての〈超越論的経験〉のより具体的な内実が取り出せる可能性が認められる。

とはいえ、「受動的習慣性」、〈ハビトゥス〉によって示されるような、行為の自己回帰的な活動的生を取り出すのは非常に困難である。それは一つには、現象学が〈方法〉として絶えず「反省」を用いていたことによる。こうした〈方法〉によっては、生は明証的に見られた生として、繰り返し現象学的反省による主題化を経て、表象的知の枠組みにおいて取り出された生になる。つまり、自己回帰的な活動的生が現象化を経ることで、生という「現象」として取り出されてしまう。しかしながらこうした状況に現象学者は、そしてフッサールその人も、いつまでも留まるものではない。こうした現象学的盲目性は、現象学の自己批判的分析を行使することで自覚へともたらされる。フッサール-フィンクをめぐる「現象学する自我」の問題は、まさに「受動的習慣性」、〈ハビトゥス〉によって表現されている、自己回帰的な活動的生の次元への突入口なのだ。ここではもはや「反省」という仕方では生は扱われてはおらず、自己の活動的生への「気づき」の能力を通じて、「超越論的なものの経験」の場面が切り開かれている。つまり「現象学する自我」の問題とは、時間化の担い手としての能動的自我であるエゴの独立性が再び主張されているのではなく、否応なく気づかされる隠された自己への、フッサール自身の気づきのセンスの告白文に他ならない。これをより一般的に言えば、「現象学する自我」とは、現象学者が自己の活動的生の場面に感触していること、そのことの表明に他ならない。「生ける現在」の問題系も、自己遂行する活動的生をめぐる「反省」と「自己感触」による語りの苦闘の記録であったといえる。

### フッサールの「受動的習慣性」

ここで、フッサールの「受動的習慣性」を考察することを通じて、我々が〈超越論的経験〉の場面として取り出した、超越論的な生の絶対的個体化としての「モナド化」の運動に、その駆動力を与え返そう。自我の具体性の形成を担うフッサールの「習慣性」は、能動性と受動性の関係から示されている。「習慣性」が示すのは、以前の統覚の発動に際して獲得されたものが、習慣的な基底として身体に根ざすことで、諸々の行為の前提となっていることであり(VIV, S.31)、ここに「習慣性」が能動性と受動性を連携させている様がみてとれる。能動性と受動性の関係における「習慣性」の働きのうちに、経験的自我が獲得する実在的な傾向性としての

「習慣性」とは異なる、フッサールの超越論的な「習慣性」が確認されよう。

「ここで問題になるハビトゥスは、経験的自我ではなく、純粹自我に属するハビトゥスである。純粹自我の同一性は、(純粹自我である) 私が各コギトにかんして自己自身を、そのコギトの同一の自我として把握しようという点にだけあるのではない。むしろ私が態度決定のうちで、ある特定の意味で一貫性を必然的に保つ限りで、私は同一の自我のうちにあり、アプリアリにこの自己の自我なのである」(IV, S.111f.)

ここには、〈ハビトゥス〉を通じてある態度決定を行うことで、自己の同一性、自己性が形成されてくることが理解されよう<sup>3</sup>。この『イデー』IIの時期には、すでに超越論的概念として、フッサールによって「習慣性」が用いられていたことが伺える。ところが上記引用箇所(『イデー』II, §29)にかんする付論でフッサールは、ここでの「習慣性」への反省が未熟であった旨を述べ(IV, S.310)、より徹底化された習慣性、「受動的習慣性」について述べるようになる<sup>4</sup>。「受動的習慣性」とは、触発と行動に対する中心を担う自我極に認められてきた、触発の沈殿化を通じて形成される「習慣性」のことである。「受動的習慣性」とは何よりも、没自我的で無意識的な受動的綜合において、触発力が際立ちを形成しつつも、こうした触発の内容がそれとして意識化されることなく空虚な形態化のプロセスへと移行することで沈殿していく中で形成されてきた「習慣性」として解釈できるだろう。その意味では、「身体中心化」を担っているのが「受動的習慣性」であると言えよう<sup>5</sup>。フッサールの「受動的習慣性」はこのように、能動性と受動性の関係の内で、没自我的な次元での「身体中心化」の担い手であり、受動性を能動性へと転換する力の熟成を行っていると見えよう<sup>6</sup>。

#### フッサールの〈ハビトゥス〉

このように身体に根ざすことを通じて、自己の態度決定を促し、自己性を形成していくフッサールの「受動的習慣性」は、彼の倫理思想の転回に多大な貢献をなすことになる。我々は第四章でフッサールの倫理思想のうちに、生が自から規範化を通じて倫理的な生へと上昇する様を確認したが、その際に生の倫理化を担っていたのが「習慣的規則化」であり、それを通じて形成されたものに道徳的意志が内実を与えることを通じて、理性の目的論的な生が描かれていた(XXXVII, S.164)。

「我々が事象へと目を向けるにつれ、我々に対して事象がこうした習慣的精神の性格をもつことになる。意味を根源的に構成する諸作用は、まさにその経過に即してみると、ある空虚な無へと至っているわけではない。あらゆる能動性は暗闇のうちへと、習慣的受動性へと変化し、そして作用それじたいの自我は、態度決定や意味付与に際しての作用遂行に即して留まるが、習慣的に留まるという仕方では留まる。私が遂行した意味を規定する判断の決定や、価値づけ、意志の措定は、根源的な作用とともに過ぎ去るのではなく、いまや、ある習慣的沈殿物へ至るのである」(XXXVII, S.334 傍点強調引用者)

このようにして、あらゆる能動性は習慣の受動性へと変化し、そこへと沈殿するが、完全に忘却されてしまうわけではない。沈殿化された受動的習慣性を通じて、自己の規範化への展開を熟成しつつ、自己の生はより具体的な自己へと生成する。こうして規範化された生きる具体的な自己が、フッサールの「人格」概念の根幹を形成している。周知のようにアリストテレスは『ニコマコス倫理学』において、農夫や医者といった共同体のうちで特定の役割を担う主体を「人格」とし、またカントは「物件(Sache)」にみられるような手段としての相対的価値とは区別して、目的それじたいとしての絶対的価値を「人格」に認める。このように「人格」は、自己の身体を有することでのみ、唯一的で個体的な自己なのではなく、なによりも自己身体に

根ざした固有の習慣性を通じて形成されてくる己の歴史を有し、そして加えるに理性的存在者として、自己同一性の意識を持った自己を表現している。したがって「人格」における「愛」とは、個々の人格の具体的実践的生における習慣化に根ざした、道徳的・倫理的行為となる。フッサールにおいて、この人格的「愛」が、「持続する信念、持続する実践的ハビトゥス、ハビトゥスの現働化の活動」(XIV, S.172)と表現される<sup>7</sup>。フッサールは、こうした人格的「愛」に示される、実践的ハビトゥスの現働化という倫理的生における出来事を、何よりも、道徳的・倫理的な実践的生における指導理念として理解している。「愛」はこうした人格主義的態度において初めて、道徳的・倫理的な生の実践的行為となるのである<sup>8</sup>。

それゆえフッサールの「衝動」は、「衝動志向性」と名づけられているように、志向性の構造に含まれる理性の目的論に貫かれており、しかもあらゆる理性的活動が意識の最下層である受動性の層から基づけられるという仕方で、意識の能動性へと上昇する目的論として理解されている。フッサールの倫理思想の特徴は、快・不快の感情から価値を志向的に分析し、こうした価値への志向的関係を意志の充実へと基づけさせるという、理性の目的論的構造が知覚の明証論的分析として示されている点にある<sup>9</sup>。つまりそこでは衝動的な生から意志的生（人間性 *Humanität* における生）へと上昇する、志向性の目的論的性格が見て取られている。衝動と理性とが連携するというフッサールの特殊な目的論は、以下の諸点を確認すれば理解は可能である。それは、フッサールにおける衝動や本能が、理性に対置される暗い情動としてはもはや理解されてはいないということ、ならびに、「実践的ハビトゥスの現働化」にみられるように、人格共同体における倫理的な生は、身体に根ざした「受動的習慣性」によって動機づけられた自己規律によって形成されてきていることである。

フッサールの「愛」のうちに示されることも、感性的衝動が意志的生を基づける目的論の体系的関係の中で、「衝動」の駆動力に抗いがたい「性的な愛」から、しかしながらこうした「衝動」に抗うのでもなく、さりとてそれに身を委ね尽くしてしまうのでもなく、こうした「衝動」における「愛」の肯定的働きをそこに確認することで、それぞれの「自己革新」に基づいた倫理的・社会的共同体における「友愛」へと展開していくことである。いわば、衝動的な愛の自己肯定を通じてこそ、理性的愛への上昇運動の機構が導かれていると言えよう。フッサールにおける「衝動」は、理性主義の立場からの一方的な否定に組み敷かれるべきものではない。衝動による共同体は、それはいまだ意志的・社会的・倫理的共同体を形成するものではないものの、こうした倫理的なものの土台を常にすでに形成する力を有している。これこそが、フッサールの言う「実践的ハビトゥス」に他ならない。その力とは、「衝動」を否定するのでも、「衝動」の持つ傾向性につき従うのでもなく、「愛」の態度のうちに「衝動」を肯定的に取り戻すことである。倫理的生における意志的決断の習慣化は、こうした生に根源的に内在する「衝動」の積極的な肯定を通じて、生そのものが倫理的なものへと転換している (XIV, S. 171)。フッサールの倫理思想に、特に「愛」の問題にみられるのも、衝動的な「性的な愛」から共同体的な「友愛」への転換を担っている、身体に根ざした〈ハビトゥス〉の現働化の肯定的な力である。

#### 省察の歩みにおける「習慣性」

我々は以上、フッサールの「受動的習慣性」と〈ハビトゥス〉の働きを確認してきた。それらを通じて導かれてきたのは、フッサールの「受動的習慣性」、〈ハビトゥス〉において、自己回帰的な活動的生のあり方が端的に示されており、更にはこうした活動的生が〈ハビトゥス〉を通じて創造性の獲得をも目指していることである。「受動的習慣性」においては、没自我的な受動的綜合において、本能の覚醒と衝動志向性による働きを通じて「身体中心化」を担う働きが確認され、そして更には受動性から能動性へと転換していく力が熟成されつつあることも忘

れてはならない。また、フッサール倫理思想における〈実践的ハビトゥス〉においては、衝動的な「性的な愛」を「友愛」へと転換する働きが確認された。ここではフッサールの特殊な目的論解釈がかかわっており、「実践的ハビトゥスの現働化」にはむしろ創造的な活動性をすら認めうる余地があるのではないだろうか。自我論的解釈に尽きることのない間モナダ的な本能の交流から、高次の倫理的生の共同体へと上昇するフッサールの相互主観性論として、モナド論を展開させていく可能性も拓かれるだろう。ここで最後に、現象学者としてのフッサールの自己省察の歩みのうちで、その働きが確認される〈ハビトゥス〉の肯定的な力を確認することで、フッサールの〈超越論的経験〉の具体化を完遂したい。

1934年のある遺稿 (Ms., BII8) でフッサールは、生成と自己時間化における私の存在構造分析、世界時間化のうちで存在しつつ現象学するものとしての私の存在構造分析を、「超越論的自己省察」として遂行する。こうした自己省察は、フッサールによって再三繰り返された徹底化された還元である。そこで試みられていることは、「現象学すること」を現象学することであり、適切に表現すれば、現象学の〈事象〉が「現象学すること」それじたいに成り至っている現象学の〈事象〉分析である。「超越論的自己省察」とはしたがって、我々がこれまで確認してきた「反省」に後続して用いられた〈方法〉を介してフッサールが試みている、本来的な意味での「現象学の自己批判」に他ならないだろう。したがって、「超越論的自己省察」の目的は、自己時間化と表現される、私の「現象学すること」の主題化であり、これを通じて「現象学することのうちで、世界構成を遂行する創造的活動性が新たな存在野へと至る」(Ms., BII8, 1b 傍点強調引用者)。こうして、「超越論的自己省察」の歩みの中で最終的な成果として導かれたのが、この「新たな存在野」へと至った「創造的活動性」であり、それこそまさに生成しつつある潜在性としての自己なのだ。

「[沈殿した生の経験という〈私〉の流れの世界の統一のうちで] 私は生きていた。この『私は生きていた』は感情の生として、そしてこうした生から始まる触発された作用の生として、そしてまさにこうした触発や作用の生動性などを有する習慣的関心の生として理解されるべきである」(Ms., BII8, 2a)

沈殿した生の経験という潜在的生に生きる私の創造的活動性を、フッサールは「超越論的自己省察」の歩みのさなかで認める。この沈殿した生において、創造性への動力をなしているのが〈ハビトゥス〉に他ならない。〈ハビトゥス〉は、それが実際に獲得された知であり、身体へと沈殿することで創造的活動性への動力をなしている限りで、観照的な知、認識の働きを示すわけではない。フッサールは〈ハビトゥス〉に、例えば具体的現在において過去存在を「想起できる ich kann mich erinnern」という、経験の経過生成のさなかでのアクチュアルな「自己実現化 sich verwirklichen」という実践的な能力 Können を認めている (EII8, 3b)。そして重要なことは、こうした実践的な能力として、自己身体に根ざした知への気づきそのことが、まさに「現象学の自己批判」である「超越論的自己省察」を通じて顕かにされていることである。〈ハビトゥス〉という自己回帰的な活動的生は、現象学者の「超越論的自己省察」の歩みの途上で顕かにされる、省察者みずからの歩んでいる「省察すること」としての実践的な行為に他ならない。

「ある意味で目覚めた関心とは、こうした中心項へと顕在化した以下のような生動性とともにあるアクチュアリテートのうちで目覚めることである。その生動性とはアクトゥスの生動性であり、まさにいま実践的に可能なものへと向けられることにおける生動性であり、いま獲得可能なもの、まずもって行為すべきもの、あるいは作業の進展のさなかですでに存在するもの、いまだ手付かずのもの、中心主題という望まれるものなどである」(Ms. D14, 47)



## 「超越論的経験論」としてのフッサール現象学の可能性

以上から、「超越論的経験論」としてのフッサール現象学の可能性について結論する。我々がフッサールの〈超越論的経験〉の内実をより具体化する意図に即して考察した、彼の「受動的習慣性」、〈ハビトゥス〉のうちに確認されたのは、受動性を能動性へと転換し、衝動的な生を倫理的共同的な生へと転換する肯定的な力が、まさに経験を通じて獲得されてきた知の沈殿化としての身体において熟成されていることだ。潜在的なものからの差異化を通じて現働化しつつある生命の運動として〈超越論的経験〉を語りうる、「超越論的経験論」としてのフッサール現象学の可能性にとって、フッサールの〈ハビトゥス〉にも確認された、「創造的活動性」が有する意義は少なくないだろう。我々はここに至って、以下のように結論づけることも可能であろう。

「現象学者の創造的な〈超越論的経験〉こそまさしく、「超越論的経験論」の上演に他ならない。」

## 注

<sup>1</sup> 山内は、潜在的な知の働きとしての〈ハビトゥス〉の、その潜在性としての座を身体にみている。「ハビトゥスは身体に沈殿し、意識に上らないようになって、ハビトゥスとして定着する。ハビトゥスが意識に上らずに、現実化するためには、潜在性の座が必要であり、その座が身体なのである」(山内[2001], S.127)。こうしたハビトゥスの具体例として彼が挙げるのは、数十年ぶりに乗る自転車の事例である。ここで〈ハビトゥス〉に認められているのが、表象に示されるような再想起という意識活動とは異なる身体的記憶の働きであり、しかも他者や具体的な周囲状況の中で行為を産出する能力である (ebd., S.128ff.)

<sup>2</sup> Vgl. 「習慣の存在を気付かせるのは、習慣が獲得される前とは異なった、活動や運動の様相であり、それは直接に観察できる」(稲垣[1981], S.41)

<sup>3</sup> フィンクにおいても「習慣性」は超越論的概念として理解されており、自己の態度決定を動機づけ、自己性を形成するものとして理解されている。フッサールの『デカルト的省察』の改訂作業の中でフィンクは、「衝動的習慣的組織化」やキネステーズの諸可能性を担う「習慣性」を通じた、自己の具体化の場面を描いている (VI.CM/2, S.234f.)。

<sup>4</sup> しかしながらこの当時、フッサールは「受動的習慣性」に疑問の余地のあることを認めていた事実を、指摘せねばならない (IV. S.310f.)。

<sup>5</sup> 感覚の間身体性において働く本能の覚醒と、衝動志向性の形成を通じて「身体中心化」が行われるが (Vgl. 山口[2005], S.262f.)、身体に沈殿化された知としての「受動的習慣性」、〈ハビトゥス〉の働きの関与もそこに認められるだろう。

<sup>6</sup> よく知られているように、『イデー』IIの最終64節では、精神の絶対的個性が導かれている。ここでも、習慣性によって形成された自己の歴史性を担う個体的な自己の規定が行われる。その際には、同等性という形式で反復可能な事物の個性とは区別された、時間形式内部で反復されることのない個性がフッサールに認められている。したがって精神の絶対的個性とは、志向的対象の構成層に即して導かれた、意識(自我)の能動性-受動性という対関係における、いずれの自我としても理解できない。むしろ-これは本論で証明してきたことだが-そうした構成的問いと、問いの位相をそもそも異にした、潜在的なものからの生命の個性化/差異化として解釈されうる「精神」の特殊な個体的あり方がここに確認されよう。こうした「精神」の絶対的個性から、フィンクの現象学的思惟へ連なる「世界」それじたいの差異化の運動としての「コスモロジー的転回」や、自己の生を個性化/差異化しつつ、この個性化/差異化することじたいが個性化/差異化する「モノ化」を生きる〈絶対的モノ〉への展開が導かれるだろう。

<sup>7</sup> トマス・アクィナスに示されているように、中世神学の文脈においても(Habitus)はこうした人間的知性の出発点における目的(第一原因の理解)と、終着点(人間知性への自己還帰)との間の内的連続性を転換させる働きを有している(稲垣[1981], S.436f.)。

<sup>8</sup> Vgl. 「特別な意味での愛とは、人格的に共にあることであり、全体的な地平を伴って共に生きることである。それは、単に個別的に存在し生きることでも、偶然によってのみ他者を楽しむことでもない。そうではなく、自己固有な存在が他者のうちにあり、他者を自己のうちに引き受けることであり、しかも、まさに具体的に〔引き受けることである〕。…(中略)…そして、意志的な献身によって共に生きること、私が他者とひとつであるということが地平的である。私はこうした地平に、他者の告知という諸可能性を通じて参与するが、私の普遍的な生の関心は、こうした諸可能性に私として内的に参与している他者へと向かう、統

一した普遍的生の関心なのだ。私の生の意志は、私の全未来、ならびにそれとひとつになっている、愛された者の未来の開かれた無限の地平を有している」(Ms. EIII8, 8b und 9a)

<sup>9</sup> Vgl. 「われわれは今や、実践的努力の何らかの領域、そして最終的には具体的な実践的生全体を受け取るならば、意志の充実それじしん(計画遂行)、ないし意志の終着、そして心性の充足、そしてそれらに基づける価値づけることを区別しなければならない」(Ms. AV22, 28b.)

## 文献表

(本論執筆に際して参考にされたもので、直接引用されていないものも含む)

## 1 フッサールの著作

## 1.1 フッサール著作集 (Husserliana)

- Edmund Husserl : *Gesamelte Werke, Husserliana*, Den Haag / Dordrecht 1950ff., ab 1987ff. Dordrecht / Boston / London.
- I: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (1931)*, hrsg. v. Stephan Strasser, 1950. (『デカルト的省察』、浜渦辰二訳、岩波文庫、2001年。)
- II: *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen (1907)*, hrsg. v. Walter Biemel, 1950. (『現象学の理念』、立松弘孝訳、みすず書房、1965年。)
- III/1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Einführung in die reine Phänomenologie (1913)*, neu hrsg. v. Karl Schuhmann, 1976.
- III/2: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. 2. Halbband: Ergänzende Texte (1912-29)*, neu hrsg. v. Karl Schuhmann, 1976. (『イデーン』 I-1、I-2、渡邊二郎訳、みすず書房、1979年、1984年。)
- IV: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hrsg. v. Marly Biemel, 1953. (『イデーン』 II-1、II-2、立松・別所・榊原訳、みすず書房、2001年、2009年。)
- VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. v. Walter Biemel, 1954. (『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』、細谷恒夫・木田元訳、中央文庫、1995年。)
- VIII: *Erste Philosophie. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion (1923 / 21)*, hrsg. v. Rudolf Boehm, 1959.
- X: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, hrsg. v. Rudolf Boehm, 1966. (『内的時間意識の現象学』、立松弘孝訳、みすず書房、1967年。)
- XI: *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-26*, hrsg. v. Margot Fleischer, 1966. (『受動的総合の分析』、山口一郎・田村京子訳、国文社、1997年。)
- XIII-XV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass (Erster Teil. 1905-20, Zweiter Teil. 1921-28, Dritter Teil. 1929-35)*, hrsg. v. Iso Kern, 1973.
- XVII: *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, hrsg. v. Paul Janssen, 1974.
- XIX/1, 2: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. I. Teil. und II Teil*, hrsg. v. Ursula Panzer, 1984. (『論理学研究』 2-4、立松・松井・赤松訳、1970年、1974年、1976年。)
- XXIV: *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906 / 07*, hrsg. v. Ulrich Melle, 1984.
- XXIX: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-37*, hrsg. v. Reinhold N. Smid, 1993.
- XXXI: *Aktive Synthesen: Aus der Vorlesung »Transzendente Logik« 1920 / 21. Ergänzungsband zu »Analysen zur passiven Synthesis«*, hrsg. v. Roland Breeur, 2000.
- XXXIII: *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917 / 18)*, hrsg. v. Rudolf Bernet und Dieter Lohmar, 2001.
- XXXIV: *Zur Phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-35)*, hrsg. v. Sebastian Luft, 2002.
- XXXV: *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922 / 23*, hrsg. v. Berndt Goossens, 2002.
- XXXVII: *Einleitung in die Ethik. Vorlesung Sommersemester 1920 und 1924*, hrsg. v. Hennig Peucker, 2004.
- XXXVIII: *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*, hrsg. v. Thomas Vongehr und

Regula Giuliani, 2004.

## 1.2 Husserliana Dokumente

I: *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, 1977.

II: *VI. Cartesianische Meditation* (s.u. unter Fink), 1988.

III: *Briefwechsel*, In Verbindung mit Elisabeth Schuhmann, hrsg. v. Karl Schuhmann, 1994.(Bde.1-9 mit einem Ergänzungs- und Registerband [s.u. unter Schuhmann])

## 1.3 Materialian Band

VIII: *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934) Die C Manuskripte*, hrsg. v. Dieter Lohmar, 2005.

## 1.4 フッサール著作集以外

— *Erfahrung und Urteil. Untersuchung zur Genealogie der Logik*, Redigiert und hrsg. v. Ludwig Landgrebe, Ferix Meiner, Hamburg, 1985. (『経験と判断』、長谷川宏訳、河出書房新社、1975年。)

— *Edmund Husserl gesammelte Schriften*. hrsg.v. Elisabeth Ströker, Ferix Meiner, Hamburg, 1992.

## 1.5 未公刊草稿

AV21: *Etisches Leben, Theologie, Wissenschaft*. 1924-1927.

AV22: *Universale Ethik*. Januar 1931.

BII8: *Selbstzeitigung und Welzeitigung*. 1934.

BII21: *Apodiktische Evidenz des Ich bin*.

BIII2: *Wie das Weltbewusstsein, die Welterfahrung als ständig strömend sich wandelnd dem Seinssinn Welt in sich trägt, eben den, den die Ontologie auslegt in seiner Wesensform*. 1931.

D14: *Wachheit, Schlaf, Unbewußtes*. 1931-33.

D15: *Urassoziation und Zeitigung; Konstitution der Realen, Zeit, Raum, Kausalität*. 1.-3.November 1932.

EIII1: *Metaphysik, Teleologie*. 1930-1934.

EIII2: *Liebe, Teleologie, Ich*. 1920 oder 21, 1934-35.

EIII3: *Enthüllungsgang der universalen Teleologie*. 1933/34.

EIII8: *Kosmologische Weltbesinnung, etisch-praktische personale Welt- und Selbstbesinnung*. 1934.

## 2 フッサール以外の著作

### 2.1 海外文献

AGUIRRE, Antonio. [1970]: *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E.Husserls* (Phaenomenologica 38), Martinus Hijhof, Den Haag, 1970.

BERNET, Rudolf. [1985]: » Einleitung « in: *Edmund Husserl: Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Ferix Meiner, Hamburg, 1985.

— . [2002]: » Unconscious consciousness in Husserl and Freud « (in: *Phenomenology and the Cognitive Sciences1*, Kluwer Academic, Dordrecht / Boston / London, 2002.

— . [2004]: 「実在的時間と想像的時間——ベルナウ草稿による時間的个体化——」、『フッサール研究』第2号所収、和田渡訳、2004年。

BRENTANO, Franz. [1925]: *Psychologie vom empirischen Standpunkt 2.Band*, Ferix Meiner, Leipzig, 1925.

BRISART, Robert. [2003]: » Das Unreduzierbare in phänomenologischer Hinsicht « (in: „*Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*“ (Orbis Phaenomenologicus Perspektiven 3), Rolf Kühn / Michael Staudigl (Hrg.), Königshausen&Neumann, Würzburg, 2003.



- BRUZINA, Ronald. [1986]: » The enwording (Verweilichung) of transcendental phenomenological reflection: A study of Eugen Fink's "6th Cartesian Meditation" (in: *Husserl Studies*3, Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1986.
- . [1989]: » Die Notizen Eugen Finks zur Umarbeitung von Edmund Husserls "Cartesischen Meditationen" (in: *Husserl Studies*6, Kluwer Academic, Dordrecht / Boston / London, 1989.
- . [1994]: 「現象学的形而上学への問い—オイゲン・フィンク『第六デカルト的省察』によせて—」、『思想』No.841所収、酒井 潔訳、岩波書店、1994年。
- . [1996]: » Antworten und Fragen: Edmund Husserl und Eugen Fink in der Freiburger Phänomenologie. (in: *Phänomenologische Forschungen*30, Karl Alber, Freiburg / München, 1996.
- . [1997]: » The transcendental Theory of Method in Phenomenology. The Meontic and Deconstruction (in: *Husserl Studies*14, Kluwer Academic, Dordrecht / Boston / London, 1997.
- . [2004]: *Edmund Husserl and Eugen Fink*. Yale University Press, London, 2004.
- COPOERU, Ion. [2002]: »Konstitution und Manifestation Husserl und Michel Henry (in: „*Michel Henry. Zur Selbsterprobung der Lebens und der Kultur*“ Rolf Kühn / Stefan Novotny (Hrg.), Karl Alber, Freiburg, 2002.
- CRISTIN, Renart. [2000]: » Monadologische Phänomenologie – Wege zu einem neuen Paradigma? (in: *Phänomenologie und Leibniz. Perspektiven und Quellen*, Renart Dristin / Sakai Kiyoshi (Hrsg.), Karl Alber, Freiburg / München, 2000. (「モノドロジ—的現象学」、大西光弘訳、『現象学とライブニッツ』所収、晃洋書房、2008年)
- DELEUZE, Gilles. [1963]: *La philosophie critique de Kant*, P.U.F., Paris, 1963. (『カントの批判哲学』、国分功一郎訳、ちくま学芸文庫、2008年。)
- . [1968]: *Différence et répétition*, (3<sup>e</sup> édition : 2<sup>e</sup> trimestre 1976), P.U.F., Paris, 1968. (『差異と反復』、財津 理訳、河出書房新社、1992年。)
- DEPRAZ, Natarie. [1998]: » Imagination and Passivity. Husserl and Kant: A Cross-relationship (in: *Alterity and Facticity*, Natalie Depraz (ed.), Kluwer Academic, Dordrecht, 1998.
- . [2001]: *Lucidité du Corps. De l'empirisme transcendantal en phénoménologie*, (Phaenomenologica 160), Kluwer Academic, Dordrecht / Boston / London, 2001.
- . [2004]: 「認知科学とグノーシスの形而上学の試練を受けて—超越論的经验論としての現象学の実践的展開—」、『思想』No.962所収、永井 晋訳、2004年。
- . [2008]: » The rainbow of emotions: at the crossroads of neurobiology and phenomenology (in: „*Continental Philosophy Review vol.41 No.2*“, Springer, Dordrecht, 2008.
- DEPRAZ, Natalie / VARELA, J., Francisco / VERMERSCH, Pierre. [2003]: *On becoming aware. A pragmatics of experiencing*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam / Philadelphia, 2003.
- FICHTE, Johann Gottlieb. [1984]: *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797/98)*, Felix Meiner, Hamburg, 1984.
- . [1982]: *Wissenschaftslehre nova methodo*, Kollegenahcschrift K. Chr. F. Klause 1798/99, Ferix Meiner, Hamburg, 1982.
- . [1997]: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)*, Felix Meiner, Hamburg, 1997.
- FINK, Eugen. [1966]: *Studien zur Phänomenologie 1930-39*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966.
- . [1976]: *Nähe und Distanz*, Karl Alber, Freiburg/München, 1976.
- FINK, Eugen. und PATOČKA, Jan. [1999]: *Briefe und Dokumente 1933-1977*. hrsg. v. Michael Heitz und Bernhard Nessler, Karl Alber, Freiburg/München, 1999.
- FRANK, Didier. [2001]: *Dramatique des phénomènes*, P.U.F., Paris, 2001. (『現象学を越えて』、本郷・米虫・河合・久保田訳、萌書房、2003年。)

- HART, James, G. [1998]: » Genesis, Instinct, and Reconstruction: Nam-In Lee's *Edmund Husserl's Phänomenologie der Instincte* 《 in: *Husserl Studies*15, Kluwer Academic, Dordrecht / Boston / London, 1998.
- . [1999]: » Michel Henry's Phenomenological Theology of Life: A Husserlian Reading of *C'est moi, la vérité* 《 in: *Husserl Studies* 15, Kluwer Academic, Dordrecht / Boston / London, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. [1978]: *Mataphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, (GA.26), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1978. (『論理学の形而上学的な始元諸根拠』、酒井潔・ヴィル・クルンカー訳、創文社、2002年。)
- . [1979]: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, (GA.20), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1979. (『時間概念の歴史への序説』、常俊・嶺・デュムペルマン訳、創文社、1988年。)
- . [1991]: *Kant und das Problem der Metaphysik*, (GA.3), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1991. (『カントと形而上学の問題』、門脇卓爾・ハルトムート・ブフナー訳、創文社、2003年。)
- HENRICH, Dieter. [1967]: » Fichtes ursprüngliche Einsicht 《, Frankfurt am Main, 1967. (『フィヒテの根源的洞察』、座小田豊、小松恵一訳、法政大学出版社、1986年。)
- HENRY, Michel. [1963]: *L'essence de la manifestation*, P.U.F., Paris, 1963. (『現出の本質 上・下』、北村 晋・阿部文彦訳、法政大学出版社、2005年。)
- . [1987]: *Philosophie et phénoménologie du corps*, P.U.F., Paris, 1987. (『身体の哲学と現象学』、中敬夫訳、法政大学出版社、2000年。)
- . [1990]: *Phénoménologie matérielle*, P.U.F., Paris, 1990. (『実質的現象学』、中 敬夫他訳、法政大学出版社、2000年。)
- . [2000]: *Incarnation, une philosophie de la chair*, Seuil, 2000. (『受肉』、中 敬夫訳、法政大学出版社、2008年。)
- . [2003]: » Nicht-intentionale Phänomenologie und Gegen-Reduktion 《in: „Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie” (Orbis Phaenomenologicus Perspektiven 3), Rolf Kühn / Michael Staudigl (Hrg.), Königshausen&Neumann, Würzburg, 2003.
- HOLENSTEIN, Elmar. [1972]: *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E.Husserl* (Phaenomenologica44), Martinus Nijhof, Den Haag, 1972.
- HOPKINS, Burt, C. [1991]: » Phenomenological self-critique of its descriptive method 《in: *Husserl Studies*8, Kluwer Academic, Dordrecht / Boston / London, 1991.
- IJSSELING, Samuel[1988]: Vorwort. In: *VI. Cartesianische Meditation Teil1. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. (Hrsg.), Hans Ebeling, Jann Holl und Guy van Kerckhoven. Kluwer Academic, Dordrecht, 1988. (『超越論的方法論の理念——第六デカルト的省察——』 新田義弘、千田義光訳 岩波書店 1995年)
- IRIBARNE, Julia, v. [1994]: *Husserls Theorie der Intersubjektivität*, Karl Alber, Freiburg / München, 1994.
- . [2000]» Husserls Gottesauffassung und ihre Beziehung zu Leibniz 《in: *Phänomenologie und Leibniz. Perspektiven und Quellen*, Renart Cristin / Sakai Kiyoshi (Hrsg.), Karl Alber, Freiburg / München, 2000. (「フッサールの神理解とそのライブニッツとの関係」、大西光弘訳、『現象学とライブニッツ』所収、晃洋書房、2008年。)
- KANT, Immanuel. [1998]: *Kritik der reinen Vernunft*, Jens Timmermann (Hrg.), Ferix Meiner, Hamburg, 1998. (『純粋理性批判』上・下、宇都宮・鈴木・田村・新田・嶋崎訳、以文社、2004年。)
- . [2001]: *Kritik der Urteilskraft*, Heiner F. Klemme (Hrg.), Ferix Meiner, Hamburg, 2001. (『判断力批判』上・下、牧野英二訳、1999年、2000年。)
- KERCKHOVEN, Guy, van. [1996]: » Eugen Finks Phänomenologie der VI. Cartesianischen Meditation

- . [2003a]: *Mundanisierung und Individuation bei E.Husserl und E.Fink. Die VI. Cartesianische Meditation und ihr "Einsatz"*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2003.
- . [2003b]: *Reduktion und Entmenschung bei Eugen Fink* (in: „Epoché und Reduktion Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie (Orbis Phaenomenologicus Perspektiven 3)“, Rolf Kühn / Michael Staudigl (Hrg.), Königshausen&Neumann, Würzburg, 2003.
- KERN, Iso. [1964]: *Husserl und Kant Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Martinus Nijhof, Den Haag, 1964.
- KORTOOMS, Toine. [2002]: *Phenomenology of Time Edmund Husserl's Analysis of time-consciousness* (Phaenomenologica161), Kluwer Academic, Dordrecht / Boston / London, 2002.
- KÜHN, Rolf. [1996]: *Zur Problematik «absoluter Phänomene» in der husserlischen Phänomenologie* (in: „Recherches husserliennes, vol.5“, Centre de recherches phénoménologiques, 1996.
- . [1998]: *Husserls Begriff der Passivität. Zur Kritik der passiven Synthesis in der Genetischen Phänomenologie*, Karl Alber, Freiburg / München, 1998.
- . [2002]: *Die lebensphänomenologische Gegen-Reduktion* (in: „Michel Henry Zur Selbsterprobung der Lebens und der Kultur“ Rolf Kühn / Stefan Novotny (Hrg.), Karl Alber, Freiburg, 2002.
- . [2003a]: *Selbstvergessen und Passibilität. Absoluter Idealismus und radikale Phänomenologie* (in: *Phänomenologische Forschungen*, Ferix Meiner, 2003.
- . [2003b]: *Husserl und Fichte Phänomenologie der Persönlichkeit oder Selichkeit?* (in „Recherches husserliennes, vol.19“, Centre de recherches phénoménologiques, 2003.
- . [2004]: *Intersubjektivität und Gemeinschaftlichkeit. Ein Beitrag zur Klärung ihrer phänomenologischen Fundierung* (in: „Recherches husserliennes, vol.21“, Centre de recherches phénoménologiques, 2004.
- KÜHN, Rolf und STAUDIGL, Michael. [2003]: *Von der skeptischen Epoché zur Gegen-Reduktion* (in: „Epoché und Reduktion Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie (Orbis Phaenomenologicus Perspektiven 3)“, Rolf Kühn / Michael Staudigl (Hrg.), Königshausen & Neumann, Würzburg, 2003.
- LANDGREBE, Ludwig. [1965]: *Die Phänomenologie der Leiblichkeit und das Problem der Materie* (in: *Beispiele. Festschrift für Eugen Fink zum 60. Geburtstag*, (Hrsg.) L.Landgrebe, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1965.
- . [1980]: *Phänomenologische Analyse und Dialektik* (in: „Phänomenologische Forschungen 10“, Karl Alber, Freiburg / München, 1980.
- . [1982]: *Faktizität und Individuation*. Ferix Meiner, Hamburg, 1982.
- LEIBNIZ, G.W. [1978]: *Philosophischen Schriften von G.W.Leibniz*, 7Bde, C.J.Gerhardt (Hrg.), Berlin, 1875-1890, Nachdruck, Hildesheim, 1978. (『ライプニッツ著作集』9、西谷・米山・佐々木訳、工作舎、)
- LÉVINAS, Emmanuel. [1974]: *Autrement qu'être ou ou-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1974. (『存在の彼方へ』、合田正人訳、講談社学術文庫、1999年。)
- LEE, Nam-In. [1993]: *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte* (phaenomenologica 128), Kluwer Academic, Dordrecht / Boston / London, 1993.
- . [2000]: *Practical Intentionality and Transcendental Phenomenology as a Practical Philosophy* (in: *Husserl Studies*17, Kluwer Academic, Dordrecht / Boston / London, 2000.
- . [2003]: *Phenomenology of Intersubjectivity in Husserl and Levinas* (「フッサールとレヴィナスにおける相互主観性の現象学」、『フッサール研究』創刊号所収、榊原哲也訳、2003年。
- LOHMAR, Dieter. [1993]: *Grundzüge eines Synthesis-Modells der Auffassung: Kant und Husserl über*

- den Ordnungsgrad sinnlicher Vorgegebenheiten und die Elemente einer Phänomenologie der Auffassung 《in: *Husserl Studies*10, Kluwer Academic, Dordrecht / Boston / London, 1993.
- . [2004]: 「フッサールのベルナウ草稿に即した予持の分析——予持何を“予持”するのか——」、『フッサール研究』第2号所収、浜渦辰二訳、2004年。
- LOTZ, Christian. [2002]: 《Husserls Genuss über den Zusammenhang von Leib, Affektion, Fühlen und Werthaftigkeit》《in: „*Husserl Studies*18“, Dordrecht / Boston / London, 2002.
- LUFT, Sebastian. [2002a]: *Phänomenologie der Phänomenologie Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink* (Phaenomenologica166), Kluwer Academic, Dordrecht / Boston / London, 2002.
- . [2002b]: 《Einige Grundprobleme in Husserls unveröffentlichten späten Texten über phänomenologische Reduktion》《in: „*New Studies in Phenomenology. Band1*“, David Carr / Christian Lotz (Hrg.), Peter Lang, Frankfurt am Main, 2002.
- MARBACH, Eduard. [1974]: *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*. Martinus Nijhof, Den Haag, 1974.
- MARION, Jean-Luc. [1990]: *Réduction et donation*, P.U.F., Paris, 1990. (『還元と贈与』、芦田他訳、行路社、1994年。)
- . [1997]: *Etant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation*. P.U.F., Paris, 1997. Eng. tr. By Jeffrey L. Kosky, Stanford University Press, Stanford, California, 2002.
- . [2003]: 《Reduktive „Gegen-Methode“ und Faltung der Gegebenheit》《in: „*Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie* (Orbis Phaenomenologicus Perspektiven 3), Rolf Kühn / Michael Staudigl (Hrg.), Königshausen&Neumann, Würzburg, 2003.
- MAHNKE, Dietrich. [1917]: *Eine neue Monadologie*. Reuther&Reichard, Berlin, 1917.
- MELLE, Ulrich. [2002]: 《Edmund Husserl: From Reason to Love》《in: *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy A Handbook*, Kluwer Academic, 2002.
- MENSCH, James, R. [1998]: 《Instincts: A Husserlian Account》《in: *Husserl Studies*14, Kluwer Academic, Dordrecht / Boston / London, 1998.
- . [2005]: 《Manifestation and the Paradox of Subjectivity》《in: *Husserl Studies*21, Springer, Dordrecht, 2005.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. [1987]: *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1987. (『知覚の現象学』、竹内芳郎、小木貞考訳、みずさ書房、1967年。)
- . [1993]: *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1993. (『見えるものと見えないもの』、滝浦静雄、木田元訳、みずさ書房、1989年。)
- MERTENS, Karl. [2000]: 《Husserls Phänomenologie der Monade. Bemerkungen zu Husserls auseinandersetzung mit Leibniz》《in: *Husserl Studies*17, Kluwer Academic, Dordrecht / Boston / London, 2000.
- NI, Liankang. [1998]: 《Urbewusstsein und Reflexion bei Husserl》《in: *Husserl Studies*15, Kluwer Academic, Dordrecht / Boston / London, 1998.
- . [2005]: 《Urbewußtsein und Unbewußtsein in Husserls Zeitverständnis》《in: *Husserl Studies*21, Springer, Dordrecht, 2005.
- NOVOTNÝ, Karel. [2003]: 《Die Transzendentalität der Welt: Epoché und Reduktion bei Jan Patočka》《in: „*Epoché und Reduktion Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie* (Orbis Phaenomenologicus Perspektiven 3)“, Rolf Kühn / Michael Staudigl (Hrg.), Königshausen&Neumann, Würzburg, 2003.
- OVERGAARD, Søren. [2002]: 《Epoché and Solipsistic Reduction》《in: *Husserl Studies*18, Kluwer Academic, Dordrecht / Boston / London, 2002.
- PATOČKA, Jan. [1990]: *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Klett-Cotta, Wien, 1991.



- . [2000]: *Vom Erscheinen als solchem, Texte aus dem Nachlass*, H.Blaschek-Hahn / K.Novotný (Hrg.), Karl Alber, Freiburg, 2000.
- PUGLIESE, Alice. [2009]: »Triepsphäre und Urlindheit des Ich«(in: „*Husserl Studies*25“, Springer, Dordrecht, 2009.
- RICHIR, Marc. [1990]: »Monadologie transcendantale et temporalisation« (in: *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Samuel Ijsseling (Hrsg.), Kluwer Academic, Dordrecht / Boston / London, 1990.
- ROESNER, Martina. [2008]: »Das große Spiel der Epoché. Die transzendentalphänomenologische Einstellung zwischen natürlichem Weltverhalten und theoretischer Wissenschaft«(in: *Husserl Studies*24, Springer, Dordrecht, 2008.
- ROMBACH, Siegfried. [2004]: »Gegenstandskonstitution und Seinsentwurf als Verzeitigung. Über die zeitliche Konstitution der Gegenstandstypen bei Husserl und den zeitlichen Entwurf der Seinsarten bei Heidegger«(in: *Husserl Studies*20, Kluwer Academic, Dordrecht / Boston / London, 2004.
- RÖMPP, Georg. [1992]: *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität und ihre Bedeutung für eine Theorie intersubjektiver Objektivität und die Konzeption einer phänomenologischen Philosophie* (phaenomenologica123), Kluwer Academic, Dordrecht / Boston / London, 1992.
- SCHELER, Max. [1973]: *Wesen und Formen der Sympathie: 6., durchgesehene Auflage von Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle* (GW.7), Franke, Bern und München, 1973.
- . [1976]: *Späte Schriften* (GW.9), Franke, Bern und München, 1976.
- SCHNELL, Alexander. [2002]: »Das Problem der Zeit bei Husserl. Eine Untersuchung über husserlschen Zeitdiagramme«(in: *Husserl Studies*18, Kluwer Academic, Dordrecht / Boston / London, 2002.
- SCHMID, Hans, Bernhard. [2001]: »Apodictic Evidence«(in: *Husserl Studies*17, Kluwer Academic, Dordrecht / Boston / London, 2001.
- SEPP, Hans, Rainer. [1997]: *Praxis und Theoria: Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens*, Karl Alber, Freiburg / München, 1997.
- . [2001]: 「カンディンスキー 或る現象学的問いかけ」、伊藤徹訳、『現代思想』Vol. 29-17 所収、青土社、2001年。
- STAUDIGL, Michael. [2001]: »Phänomenologie an der Grenze? Bemerkungen zum Status der Grenze in der Phänomenologie« (in: „*Recherches husserliennes, vol.16*“, Centre de recherches phénoménologiques, 2001.
- . [2002]: »“Umsturz” der Phänomenologie ? Zu Michel Henrys Kritik an Husserl«(in: *Phänomenologische Forschungen*, Ferix Meiner, Hamburg, 2002.
- STENGER, Georg. [2004]: 「現象学の新たな転換?—ヨーロッパ的思考と東アジア的思考の相互的豊饒化のための一試論—」、田村京子訳、『思想』No.968 所収、岩波書店、2004年。
- STEINBOCK, Anthony, J.. [1995a]: *Home and Beyond*. Northwestern University Press, Illinois, 1995.
- . [1995b]: »Generativity and generative Phenomenology« (in: *Husserl Studies*12, Kluwer Academic, Dordrecht / Boston / London, 1995.
- . [2003a]: 「個体化の時間性と形相的洞察の射程」、谷 徹訳、『フッサール研究』第1号所収、2003年。
- . [2003b]: *Grenzüberschreitungen Generative Phänomenologie nach Husserl*. Übersetzt und mit einem Vorwort hrsg. Von Tanja Stähler, Karl Alber, Freiburg / München, 2003.
- STRASSER, Stephan. [1989]: »Monadologie und Teleologie in Philosophie Edmund Husserls« (in: „*Phänomenologische Forschungen*“, Karl Alber, Freiburg / München, 1989.
- SRUBAR, Iliya. [1985]: »Vom begründeten Leben. Zu Jan Patočkas praktischer Philosophie«(in: „*Phänomenologische Forschungen* 17“, Karl Alber, Freiburg, 1985.
- TAGUCHI, Shigeru. [2006]: *Das Problem des Ur-Ich bei Edmund Husserl. Die Frage nach der Selbstverständlichen Nähe des Selbst*, (Phaenomenologica178), Springer, Dordrecht, 2006.

- TENGELYI, László. [1996]: » Finks „Fenster ins Absolute“ 《 in: „Phänomenologische Forschungen30“, Karl Alber, Freiburg / München, 1996.
- . [1997]: » Lebensgeschichte als Selbstkonstitution bei Husserl 《 in: *Husserl Studies* 13, Kluwer Academic, Dordrecht/Boston/Londen, 1997.
- . [2007]: *Erfahrung und Ausdruck Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*, (Phaenomenologica180), Springer, Dordrecht, 2007.
- WALDENFELS, Bernhard. [2002]: *Bruchlinien der Erfahrung*, Surkamp, Frankfurt am Main, 2002. (『経験の裂け目』、山口一郎監訳、知泉書館、2009年)
- . [2004]: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Surkamp, Frankfurt am Main, 2004.
- . [2006]: *Schrittenrisse der Moral*, Surkamp, Frankfurt am Main, 2006.
- ZAHAVI, Dan. [1996]: *Husserl und die transzendente Intersubjektivität Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik* (Phaenomenologica135), Kluwer Academic, Dordrecht / Boston / London, 1996.
- . [2002]: » The Three Concepts of Consciousness in *Logische Untersuchungen* 《in: *Husserl Studies*18, Kluwer Academic, Dordrecht / Boston / London, 2002.
- . [2004]: 「ベルナウ草稿における時間と意識」、神田大輔訳、『フッサール研究』第2号所収、2004年。

## 2.2 国内文献

- 家高 洋 [1997]「超越論的方法論の射程——三〇年代のオイゲン・フィンクの思索より——」、『カルテシアーナ』第14号所収、1997年。
- 板橋勇仁 [2004]『西田哲学の論理と方法 徹底的批判主義とは何か』、法政大学出版局、2004年。
- 稲垣 論 [2007]『衝動の現象学』、知泉書館、2007年。
- 稲垣良典 [1981]『習慣の哲学』、創文社、1981年。
- 江川隆男 [2003]『存在と差異——ドゥルーズの超越論的経験論』、知泉書館、2003年。
- 大石 学 [2005]「〈生の哲学〉の自己意識論——ヨルクとディルタイにおけるその基本構想——」、『自己意識の現象学』所収、新田義弘、河本英夫編、世界思想社、2005年。
- 大橋良介 [1997]「フッサールのフィヒテ解釈」、『フィヒテ研究』第5号所収、晃洋書房、1997年。
- 川瀬雅也 [2005a]「内在と超越、あるいは純粋持続と現象学的時間」、『フッサール研究』第3号所収、2005年。
- [2005b]「ミシェル・アンリにおける内在の現象学とその方法」、『現代の哲学 西洋哲学史二千六百年の視野より』所収、渡邊二郎監修、哲学史研究会編、昭和堂、2005年。
- 河本英夫 [2006]『システム現象学』、新曜社、2006年。
- 北野孝志 [1998]「現象学的モノドロギーへの一視座——フッサールとマーンケ」、『現象学年報』14巻所収、1998年。
- 斉藤義典 [1987]「フッサール初期時間論における『絶対的意識流』をめぐって」、『哲学』No.37所収、法政大学出版局、1987年。
- [1988]「〈自己〉と〈自己ならざるもの〉」、『思想』No. 所収、岩波書店、1988年。
- [2003]『心という場所』、勁草書房、2003年。
- 酒井 潔 [1987]『世界と自我』、創文社、1987年。
- [2000]「モノダ的主観の〈無窓性〉」、『現象学年報』16巻所収、2000年。
- [2001]「モノダ論・基礎有論・メタ有論——もうひとつの〈ライブニッツ□ハイデッガー問題〉——」、『思想』No.930所収、岩波書店、2001年。
- [2004]「再考——個体と超越』、『アルケー』所収、2004年。
- 榊原哲也 [1995]「生き生きした現在への反省——認識論と存在論の狭間で——」、『哲学雑誌』第114巻第786号所収、1995年。
- 塩川千夏 [1998]「エポケーの様相——懐疑と美的中立変様との比較を通して」、『哲学』No.49所収、法政大学出版局、1998年。
- 司馬春英 [2003]『唯識思想と現象学——思想構造の比較研究に向けて——』、大正大学出版会、2003年。

- [2005] 「反省から自覚へ」、『自己意識の現象学』所収、新田義弘、河本英夫編、世界思想社、2005年。
- 鈴木 泉 [2005] 「現代フランス哲学における超越論的経験（論）——ドゥルーズの場合——」、『現代の哲学 西洋哲学史二千六百年の視野より』所収、渡邊二郎監修、哲学史研究会編、昭和堂、2005年。
- 高橋里美 [1930a] 「フッサールにおける時間と意識流」（1930年）、『高橋里美全集』第一巻所収、福村出版、1973年。
- [1930b] 「時間の意識と意識の時間」（1930年）、『高橋里美全集』第三巻所収、福村出版、1973年。
- [1936] 「時間論」（1936年）、『高橋里美全集』第三巻所収、福村出版、1973年。
- 田口 茂 [1996] 「フッサールの『モナド』概念」、『現象学年報』11巻所収、1996年。
- [1997] 「モナドと『窓』」、『哲学』No.48所収、法政大学出版局、1997年。
- [2000] 「私であるところの自明性」、『思想』No.916所収、岩波書店、2000年。
- [2001] 「否定性としての自己」、『現代思想』vol.29-17所収、青土社、2001年。
- [2004] 「<私>の比類なき増殖——フッサールにおける志向的変様論とモナド化の問題」、『現象学年報』20巻所収、2004年。
- [2005a] 「明証の媒体性と「理論の他者」——フッサールにおける<内在 / 超越>図式の自己解体」、『フッサール研究』第3巻所収、2005年。
- [2005b] 「諸モナドの「脱モナド的」視点——フッサールとライプニッツのモナドロジーにおける「思惟の影」をめぐって」、『現象学年報』21巻所収、2005年。
- 武内 大 [1996] 「空間 - 時間 - 運動」、『現象学年報』12巻所収、1996年。
- [1998] 「非存在論から宇宙論へ——オイゲン・フィンクにおける『絶対者』と『否定性』の問題——」、『理想』No.661所収、理想社、1998年。
- [2000] 「非存在論と時間分析——フィンクとハイデガーにおける『存在の意味』への問い」、『白山哲学』第34号所収、2000年。
- [2002] 「オイゲン・フィンクの『生命』概念」、実存思想論集 XVII 所収、理想社、2002年。
- [2005] 「形而上学的全一論とフィンクの現象学」、『フッサール研究』第3号所収、2005年。
- 谷 徹 [1998] 『意識の自然』、勁草書房、1998年。
- [2000] 「フッサール現象学可能性の現在」、『思想』No.916所収、岩波書店、2000年。
- 十川孝司 [2008] 『来るべき精神分析のプログラム』、講談社、2008年。
- 永井 晋 [2006] 『現象学の転回』、知泉書館、2006年。
- 中川明才 [2004] 『フィヒテ知識学の根本構造』、晃洋書房、2004年。
- 新田義弘 [1975] 「フッサールの『或る夜の対話』草稿をめぐって」、『情況』第89号所収、情況出版、1975年。
- [1978] 『現象学』、岩波書店、1978年。
- [1992] 『現象学とは何か』、講談社学術文庫、1992年。
- [1995] 『現象学と近代哲学』、岩波書店、1995年。
- [2001] 『世界と生命』、青土社、2001年。
- [2004] 「知の自証性と世界の開現性——西田と井筒——」、『思想』No.968所収、岩波書店、2004年。
- 貫 成人 [1998] 「フッサールの連合論」、『現象学年報』4巻所収、1988年。
- [2003] 『経験の構造 フッサール現象学の新しい全体像』、勁草書房、2003年。
- 松野孝一郎 [2000] 『内部観測とは何か』、青土社、2000年。
- 水野和久 [2003] 『他性の境界』、勁草書房、2003年。
- 美濃部仁 [1995] 「知的直観と第一根本命題」、『フィヒテ研究』第3号所収、晃洋書房、1995年。
- [1996] 「哲学者の反省について」、『フィヒテ研究』第4号所収、晃洋書房、1996年。
- 村井則夫 [2005] 「振動と分散、あるいは「哲学の二つの迷宮」——ハイデガーのモナド論解釈をめぐって——」、『現象学年報』21巻所収、2005年。
- 村上勝三 [2004] 『観念と存在 デカルト研究1』、知泉書館、2004年。
- [2005] 『数学あるいは存在の重み デカルト研究2』、知泉書館、2005年。
- 村上靖彦 [2008] 『自閉症の現象学』、勁草書房、2008年。
- 森 尚也 [2001] 「サミュエル・ベケットのモナド・機械・他者——無窓のドラマトウルギー——」、『思想』No.930

- 所収、岩波書店、2001年。
- 山内志朗 [2001] 『天使の記号学』、岩波書店、2001年。
- 山形頼洋 [1993] 『感情の自然』、法政大学出版局、1993年。
- [2004] 『声と運動と他者』、萌書房、2004年。
- 山口一郎 [1985] 『他者経験の現象学』、国文社、1985年。
- [2001] 『現象学ことはじめ』、日本評論社、2001年。
- [2004] 『文化を生きる身体—間文化現象学試論—』、知泉書館、2004年。
- [2005] 『存在から生成へ—フッサール発生的現象学研究』、知泉書館、2005年。
- [2008] 『他者を生かす倫理』、知泉書館、2008年。
- 湯浅正彦 [2003] 『存在と自我—カント超越論哲学からのメッセージ』、勁草書房、2003年。
- 吉川 孝 [2005] 「哲学の始まりと終わり—現象学的還元の動機をめぐって—」、『フッサール研究』第3号所収、2005年。
- [2006] 「フッサール現象学の倫理的転換」、『実存思想論集 XX』所収、理想社、2006年。
- [2007a] 「フッサールにおける生の浄福」、『哲学』第58号所収、政大学出版局、2006年。
- [2007b] 「感情のロゴス・理性のパトス—フッサールの倫理学史とフッサール倫理学の可能性」、『フッサール研究』第4、5号所収、2007年。
- 和田 渡 [2003] 「『ベルナウ時間意識草稿（1917/18）』の解説—自我（作用）と意識流（自我の生）の絡み合いの探求」、『現象学年報』19巻所収、2003年。
- [2005] 「分水嶺としての『ベルナウ時間意識草稿』—意識流の自己構成と意識の受動性及び無意識に関する問題—」、『フッサール研究』第3号所収、2005年。



